BS2615
.4.S41
copy1

LIBRARY
OF THE
Theological Seminary.
PRINCETON, N. J.

Case ..... Division BS2615
Shelf ..... Section .4.S41
Book ..... No. copy 1

Das Evangelium Johannes

nach seinem innern Werthe

und seiner Bedeutung für das Leben Jesu

kritisch untersucht

von

Dr. Alex. Schweizer

Professor der Theologie in Zürich.

Leipzig

Weidmann'sche Buchhandlung.

1841.

Der hochwürdigen

theologischen Fakultät

zu Basel

widmet diese Schrift

dankbar für die ihm übertragene theologische Doktorwürde

hochachtungsvoll

der Verfasser.

Vorwort.

Wenn auf der einen Seite der Ausleger eines Evangeliums zwar nicht vermeiden kann, in die Verrichtungen der historischen Kritik einzugreifen, jedoch nicht im Stande ist, sie ganz zu vollbringen *; und sogar ein so verdienstlicher, umsichtiger Commentar, wie Lücke ihn dem Johannesevangelium widmet, auf das kritische Verständniss des Buches doch immer nur in einleitenden Vorerörterungen eingehen konnte; — auf der andern Seite aber die sogenannte Einleitungswissenschaft zu wenig in die Exegese sich einlässt: so werden Arbeiten entstehen müssen, welche zwischen beide genannten Bemühungen in die Mitte treten, und durch ein das Ganze umfassendes, geordnetes Verfahren, wie etwa

---

* De Wette kurze Erklärung des Evang. Johann. S. 214.

Schleiermacher dem Evangelium des Lukas es angedeihen liess, recht eigentlich auf die Erforschung der Kompositionsweise des Buches hinzielen.

Bei der Eigenthümlichkeit des vierten Evangeliums konnte es mir nicht einfallen, das Verfahren und die Methode jener Schleiermacherschen Untersuchung auch hier anwenden zu wollen; vielmehr war theils das geschichtliche, theils das didaktische Element, in jenem wieder theils die Wunder, theils die wunderfreien Erzählungen; in diesem theils die Reden als Doktrin überhaupt, theils der einzelne Vortrag, wie er mit einer Geschichte zusammenhängt, einer besondern Untersuchung zu unterwerfen. Diese und ähnliche für die Erforschung der Kompositionsweise des Buches wesentlichen Gesichtspunkte wurden daher als Eintheilungsprincipien für diese Arbeit benutzt. Dass solcher Untersuchung der Faden des fortlaufenden Evangeliums aufgeopfert wurde, konnte um so leichter geschehen, als unser Autor seinen Stoff nicht von aussen her sammelt, sondern überall das Ganze überschauend in jeder Erzählung das Uebrige mit vor Augen hat.

Die ganze Untersuchung führte zu der Hypothese von zwei Verfassern des Evangeliums oder vielmehr von Einem Verfasser, dessen Werk aber durch einen Ueberarbeiter Zusätze und Einschaltungen erhalten hat. Es war daher vorzüglich ins Licht zu setzen, wie sich die auch sonst schon

aufgefallenen Schwierigkeiten von dieser Hypothese aus begreifen lassen; und dies ist mir so einleuchtend geworden, dass mancher Leser die Richtigkeit der Hypothese an vielen Stellen mit gar zu grosser Bestimmtheit vorausgesetzt finden dürfte. Ich darf jedoch versichern, dass mir die Hypothese nicht vor, sondern nach dem genauern Studium des Evangeliums als Resultat entgegengetreten ist. Darum ist sie weniger wie eine blosse Divination zur Arbeit hinzugebracht und durchzuzwingen versucht worden, als vielmehr ein gewonnenes Endergebniss, welches dann in der Wiederüberarbeitung des Ganzen mit derjenigen Entschiedenheit sich geltend macht, die einer gewonnenen Ueberzeugung immer eigen ist. Man verzeihe also diese Bestimmtheit, bis man das Ganze überschauen kann. Hypothesen sind freilich bei vielen Theologen unsrer Zeit in übeln Ruf gekommen; dennoch sind es die Hypothesen, welche mit Ernst und Umsicht durchgeführt, auch wo sie keine allgemeinere Zustimmung erringen, so viel neue Gesichtspunkte eröffnen, neue Fragen und Untersuchungen hervorrufen, dass wir die Fortschritte in der Erkenntniss der Evangelienliteratur wesentlich den Hypothesen verdanken.

Dieses nun auch dem vierten Evangelium zu Theil werden zu lassen, scheint an der Zeit; und die Hoffnung, jedenfalls manchen neuen Gesichtspunkt zu eröffnen, noch

schlummernde Fragen zu wecken, mag es entschuldigen, wenn eine Arbeit, die zuerst in kleinerm Umfang in den theologischen Studien und Kritiken mitgetheilt werden sollte, zum eigenen Buche angewachsen, so wie sie jetzt geworden, veröffentlicht wird, obgleich in der Darstellung und im Styl noch manches zu verbessern wäre. Entweder musste ich die Arbeit noch in unbestimmte Zukunft verschieben oder sie so entlassen, wie sie unter vielen Amtsgeschäften für einmal hat gefördert werden können. Nach den kühnen Angriffen auf die Aechtheit des Johannesevangeliums, wie Lützelberger und besonders Bruno Bauer sie auch etwas rasch veröffentlicht haben, wird eine Nachweisung der wesentlichen Aechtheit des Buches nicht zu lange ausbleiben sollen.

Ich habe gestrebt, der reinen Richtung auf die Wahrheit mich hinzugeben, zumal neuste Kämpfe in meinen Umgebungen ganz geeignet waren, sowohl das Krumme und Schiefe der Autoritätsbefangenheit, als die Befangenheit derer anschaulich zu machen, welche dem Streben nach Emancipation aus bisher für heilig geltenden Ansichten die Wahrheit aufopfern. Unbekümmert um Verketzerung zu grosser Freiheit und vornehmes Bedauern über Reste von Befangenheit, noch unbekümmerter um äussere Siege oder Niederlagen der einen oder andern Parthei, lernte ich die Wahrheit nur

eifriger suchen mitten in einem Treiben, das ungemein erschwert, eine von beiden Partheien besser zu finden als die andere. Gerade auch über diese Verhältnisse habe ich was das Evangelium Johannes enthält, hervorzuheben gesucht, fest überzeugt, dass Johannes sich wundern würde, viele Vertheidiger Christi nicht vielmehr unter den opponirenden *Ἰουδαίοις* anzutreffen, deren Bild Johannes so entwirft, wie wenn er das Original bei Leuten unsrer Tage gefunden hätte. Wann wird man einsehen, dass die Pharisäer gar nicht so entsetzliche Menschen waren, sondern in ängstlichem Konservativismus vielen jetzigen rechtlichen, ehrbaren, besonders von Pietät gegen das Alte erfüllten, überall Lästerung witternden, Frommen so ähnlich waren wie ein Ei dem andern, und dass diese nicht geschickter verfahren könnten, wenn sie recht eigentlich einer frivolen Negativität den Sieg erleichtern wollten! Die ehrenwerthen ältern orthodoxen Dogmatiker habe ich daher gerne hin und wieder in Anmerkungen aussprechen lassen, wie unorthodox man wider historisch kritische Untersuchungen an den Glauben appellirt, wie unverständig man neuerdings den Begriff Glauben und Evangelium auf historische Erzählungen bezieht, während Paulus Christum im Fleische, auch wenn er ihn gekannt hätte, gar nicht mehr kennen will 2 Korinth. V. 16, und ganz offenbar auf Seite derer steht, welche das Evangelium

von der Barmherzigkeit Gottes in Christo weder durch Zuthaten des νόμος, noch durch judaisirende Wundersucht verunreinigen lassen, Galat. II. 6—12.

Zürich im Februar 1841.

Alex. Schweizer.

Inhalt.

Einleitung und Rückblick.

Seite

1. Berechtigung freier Kritik 1
2. Wichtigkeit des vierten Evangeliums 4
3. Die drei Ansichten betreffend seine Aechtheit 6
4. Duplicität dieses Evangeliums 7
5. Die Weisse'sche Hypothese von ächten Reden und unächten Erzählungen 8
6. Schenkels Versuch, diese Hypothese nachzuweisen 12

Erster Abschnitt.

Nachweisung von zweierlei Verfassern im vierten Evangelium 24

A. Unhaltbare Beweise für unächte Elemente.

1. Die von der synoptischen sehr verschiedene Anschauung ..... —
2. Die Manier Jesu Aussprüche missverstanden darzustellen 30
   a. Im Gespräch mit Nikodemus III. 1 ff. 31
   b. Im Gespräch mit der Samariterin IV. 2 ff. 36
   c. In Gesprächen mit den Ἰουδαίοις 39
   d. Bei Ankündigung des Weggangs Jesu 41
   Zusammenfassung und Resultat 43

B. Positive Nachweisung unächter Bestandtheile.

Die Untersuchung gerechtfertigt durch Jesu freie Stellung zum Alten Testament 46
1. Das Anhangscapitel XXI 55
2. Kleinere Einschiebsel von derselben spätern Hand 60
   a. Cap. XIX. 35—37 ..... —
   b. Cap. XVIII. 9 63
   c. Cap. XVI. 30 ..... —
   d. Cap. II. 21, 22 64

Seite

3. Eingeschaltete grössere Stücke 65
a. Das Wunder zu Kana II. 1—12 68
b. Die Heilung nach Kapernaum IV. 44—54 74
c. Das Wunder der Speisung VI. 1—26 80
α. Die Speisungsgeschichte selbst V. 1—15 81
β. Die Rückkehr über den See V. 16—26 90
Zusammenfassung und Resultat 95

Zweiter Abschnitt.

Darlegung der Komposition und des Charakters des vierten Evangeliums 97

A. Von Seite des spätern Ueberarbeiters.

1. Zweck der Einschaltungen, Galiläisches beizugeben ..... —
2. Zum Behuf der Einschaltung vorgenommene Modifikationen 100
3. Verfahren bei der Einschaltung 105
a. Bei der ersten II. 1—11 106
b. Bei der zweiten IV. 44—54 111
c. Bei der dritten VI. 1—26 114
d. Beim Anhang XXI 117
α. Erste Scene V. 1—14 118
β. Zweite Scene V. 15—19 122
γ. Dritte Scene V. 20—23 123

B. Von Seite des ursprünglichen Verfassers 125

1. Die ächt Johannäischen Wunder 127
a. Das wunderbare Sehen des Nathanael I. 49—51 130
b. Das angebliche Wunder der Tempelreinigung II. 13—16 .. 133
c. Die Enthüllung des Lebenswandels der Samariterin IV. 16—18 138
d. Die Heilung am Teiche Bethesda V. 1—10 ff. 142
e. Die Heilung des Blindgebornen IX. 1—7 ff. 150
f. Die Auferweckung des Lazarus XI. 153
2. Wunderlose Erzählungen des ursprünglichen Verfassers 164
a. Die Fusswaschung und Schonung gegen den Verräther XIII. 1—30 ..... —
b. Die Leidensgeschichte XVIII. XIX. 172
α. Die Gefangnehmung XVIII. 1—12 173
β. Das jüdische Verhör V. 13—28 174

Seite

γ. Die Verleugnung des Petrus V. 15 — 18 und 25 — 27 179

δ. Das Verhör und Urtheil des Pilatus XVIII. 28— XIX. 16 182

ε. Die Kreuzigung XIX. 17 — 30 187

c. Das Zeugniss des Täufers Joh. I. 7, 15, 19—29. III. 22—36 188

α. Das frühere Zeugniss I. 7, 15, 19—29 ..... —

β. Das spätere Zeugniss III. 22—36 194

γ. Die Taufe Jesu durch Johannes I. 29—34 198

δ. Das Verhör des Täufers I. 19—28 200

d. Scenen am Schlusse des öffentlichen Wirkens vor den Judäern XII. 203

α. Die Salbung XII. 1—8 ..... —

β. Der Einzug in Jerusalem V. 9—19 204

γ. Die Nachfrage von Hellenen V. 20—36 205

3. Die Auferstehung Jesu XX. 207

a. Nicht einmal die Art des Todes wird von Christus vorausgesagt III. 14—20; VIII. 28; XII. 32—34 ..... —

b. Ebensowenig die Auferstehung als äusserliche 211

c. Die Geschichte der Auferstehung selbst XX. 212

α. Die ersten Beweise der Auferstehung XX. 1—18 ..... —

β. Die weitern Erscheinungen vor der Jüngerschaft V. 19—29 folgen sehr unerwartet nach 216

4. Die Reden Christi bei Johannes 219

a. Aussprüche, die in den synoptischen Evangelien parallel oder doch analog vorkommen 220

b. Reden Jesu, welche dem Johannes eigenthümlich sind 221

α. Die Reden an die Ἰουδαῖοι V — X. ..... —

β. Die Abschiedsreden vor den Jüngern XIII — XVII. 225

c. Verschiedenheit von den Reden Jesu in den eingeschalteten Stücken 230

Dritter Abschnitt.

Kritischer Werth beider Theile des Buches 232

A. Die Urschrift.

1. Wer ist Verfasser der Urschrift im Historischen? 234

a. Ein Augenzeuge laut XXI. 24. ..... —

Seite

b. Anschaulichkeit der Erzählungen, in denen er sich als gegenwärtig andeutet I. 35 ff.; XIII. 23; XVIII. 16; XIX. 25; XX. 2 239

c. Erzählungen, bei denen der Jünger nicht anwesend sein konnte III. 1—21; IV. 7—26; XI. 47—53; XVIII. 33—38; XIX. 9—11; 31—42; XX. 11—18 241

d. Erzählungen, bei denen die Anwesenheit oder Abwesenheit des Jüngers ungewiss ist II. 13—21; V. 2—9; IX. 1—7; XI. 1—46; XII. 1—8; 13—18; XVIII. 1—13; XIX. 16—30; XX. 19—23; 24—29 244

2. Wer ist Verfasser der Urschrift in den Reden? 245

3. Die Aechtheit durch Vergleichung mit den Synoptikern dargethan 250

a. Betreffend die Reden Jesu einzeln betrachtet 252

b. Betreffend die Gesammtheit des Vortrages Christi 254

c. Betreffend Geschichten einzeln betrachtet 258

d. Betreffend die geschichtliche Gesammtanschauung 263

4. Komposition, Plan und Zweck des ächten Evangeliums 267

B. Die Einschaltungen.

Sind gleichen und geringern Werthes als die Synoptiker 276

Schlusswort.

Die dreifache Quelle für das Leben Jesu 278

Erklärte Stellen.

	Seite
I. 1—14	188
19—28	200, 220
29—34	199
29 und 36	191
35 ff.	240
49—51	130
II. 1—12	68, 106
11, 12	101—104
16	220
13—16	133
21, 22	64
22	41
III. 1—12	31
14—20	208, 246
19—21	16
23, 24	26
22—36	194
IV. 2—28	36
16—18	138
32	15
32—34	38
35	112
43	106
44—54	74, 111
44—50	231
54	101
V. 1—10	142
1—47	223
17, 20	147
20	67
20—30, 45	249
36—47	87
39	47
40—42	40
45—47	48
VI. 1—15	81
1—26	114
5, 10, 20, 26	231
26	84
27—58	87, 223
36—40	40
42—66	—
VII. 1—10	88, 117
1	106
12	224
19	48
28—33	224
33	17
35	41
37	112
VIII. 1—12	127
11, 17	50
18, 19	67
22	41
26—28	209
27—48	42
37	17
54	50
12—59	224
IX. 1— 7	150
1—39	224
X. 1—40	—
24	43
26	17
34—36	50
37, 38	67
XI. 1—42	153
51	177
47—53	243
XII. 1—36	203

	Seite
XII. 7	220
23	17
25	220
32, 34	209
36 — 43	39
44	18
XIII. 1 — 30	164
18 — 30	260
14 — 35	225
20, 25, 38	220
23	240
XIV. 12	229
31	21, 227
XV. 13 — 16	229
25	50
26 ff.	230
XVI. 6 — 18 — 24	228
30	63
XVII. 2 — 22	229
XVIII. 1 — 28	173
XVIII. 12 — 27	261
9	63
15 — 18, 25 — 27	179
16	240
28 — 40	182
33 — 38	243
XIX. 1 — 16	186
17 — 42	187
9 — 11	243
35 — 37	60
XX. 1 — 10	212
2, 3	240
11 — 18	215
19 — 29	216
30, 31	267
XXI. 1 — 14	118
15 — 19	122
20 — 23	123
24, 25	56

Einleitung und Rückblick.

1. Berechtigung freier Kritik.

Nach Bretschneiders bekanntem Angriff auf die Ächtheit des vierten Evangeliums*, welcher mehr wegen der damaligen Vorliebe für dieses idealere Evangelium erfolglos geblieben, als in allen Punkten mit wirklich überzeugenden Gründen schon für immer zurückgeschlagen wurde, hat sich neuerdings die Frage nur stärker und allgemeiner aufgedrängt, was denn eigentlich nicht der Glaube zur Erbauung, sondern die theologische Wissenschaft zur Feststellung der Urthatsachen des Christenthums am vierten Evangelium besitze. Besonders wichtig ist diese Frage geworden, seit an die Stelle der ältern, wenn auch gelehrten, doch mehr unvermittelt der Autorität hingegebenen Bearbeitungen des Lebens Jesu z. B. eines J. J. Hess, zuerst Schleiermacher in akademischen Vorlesungen das Leben Jesu kritisch festzustellen suchte, sodann Hase ein Compendium über die neue akademische Disciplin herausgab, endlich Neander das „Leben Jesu Christi" nicht ohne Rücksicht auf das bekannte „Leben Jesu" von Strauss auszuführen suchte. Denn bevor die Biographie Jesu von Nazareth als des Christus und Stifters unsrer Religion, so weit es lückenhafte Quellen noch gestatten, mit einiger Sicherheit zu Stande kommen kann, muss das Verhältniss der Bericht erstattenden Evangelisten zu den Thatsachen einigermassen festgestellt werden. Vorher lässt sich nur divinatorische Bearbeitung des Lebens Jesu denken, das daher, bis allgemeiner anerkannte Resultate der sogenannten Einleitungswissenschaft gewonnen sind, für verschiedene theo-

* Probabilia de evangelii et epistolarum Johannis apostoli indole. Lips. 1820.

logische Schulen mit ungefähr gleicher Berechtigung ein ganz anderes wird. Das Leben Jesu von Strauss, wie jeder umfassende, energisch und planmässig durchgeführte Angriff auf bisher Herrschendes, nach allen Seiten hin mächtig anregend, hat daher auch eine ernste Kritik der Evangelien gefördert, indem die gut gemeinten Arbeiten gewöhnlicher Apologetik als unzulänglich erkannt und tiefere Begründung der Resultate nothwendig geworden ist. Es ist einleuchtend, wenn die von Strauss vorausgesetzte Beschaffenheit der Evangelien die richtige wäre, so müsste von nun an das Christenthum ein Leben fristen, welches weit mehr im Geiste als in historischen Ereignissen seinen Halt sucht; so etwa, wie in der Apostelgeschichte Einzelne gläubig wurden und sich taufen liessen, welche vom Inhalt dieser evangelischen Erzählungen fast nichts wussten als einige wenige Hauptzüge.* Gesetzt nun sogar, was kaum zu besorgen ist, man werde am Ende denen beistimmen, welche ein Leben Jesu auszumitteln für unnöthig und auch den Grundzügen nach für unmöglich halten: so würde dann die protestantische Kirche nur um so klarer ihren alten Satz wiederholen, der selig machende Glaube sei nicht die fides historica sive miraculorum,**

---

* De Wette, kurze Erklärung des Evang. Joh. Schlussabhandlung. S. 221.

** Zwingli opp. ed. Schulthess. III. pg. 175. Pietas sive religio haec est: — — ut homo de se desperans videat, sibi superesse gratiam apud deum. Calvins ausgezeichneter Freund Peter Martyr Vermilius loci comm. Turic. 1580. pg. 286. Fides historica non satis ad justificationem, sed fides ab afflatu spiritus sancti profecta. Genauer der Berner Theologe Wolfgang Musculus loci comm. Basil. 1564. pg. 231. Quoniam nulla umquam superstitio prodiit, quae non, quamvis absurda, in multorum cordibus locum invenerit, factum est, ut ex hac credendi quidvis levitate vox fidei etiam inter Christianos haud constanter suo loco habeatur, ita ut plerisque fides nihil aliud sonet, quam opinionem quamdam de deo, Christo et nonnullis aliis rebus in ecclesia vulgatis. De fide non aliter sentire possunt, quam quod sit opinio quaedam de rebus, quas judicio et intellectu humano capere nequeamus. Quae credunt, nulla alia ratione credunt, quam quod ea creduntur apud eos, ad quos ipsi pertinent, et inter quos sunt a pueris in fide instituti. Sed haec credendi ratio non modo apud pseudo-

gründe sich überhaupt nicht auf den durch's Zeugniss der alten Kirche oder menschlichen Wissenschaft bestimmten Werth von historischen Erzählungen;* sondern er sei eine hievon nur sehr entfernt abhängige innere Zuversicht des Geistes auf das Ewige und Unsichtbare, kurz etwas rein religiöses. Am merkwürdigsten hebt unser viertes Evangelium selbst diesen Unterschied hervor, wenn Joh. VII. 37, 38 zur Erklärung, warum was Jesus als den Glauben schildert trotz aller gläubigen Ueberzeugungen damals noch bei keinem einzigen Jünger vorhanden war, bemerkt wird: „der heilige Geist war noch nicht." Ganz damit übereinstimmend lesen wir in den synoptischen Evangelien, dass Jesus bisweilen den Jüngern, als sie doch schon viel Wunderglauben hatten, ja überzeugt waren, Jesus sei der Sohn des lebendigen Gottes, dennoch vorwirft, was er Glauben nenne, hätten sie auch nicht eines Senfkorns gross. Ja noch später Apostelgesch. VIII. 1 ff. wird uns die Christengemeinde in Samarien geschildert als gläubig auf Wunder hin, und getauft, aber noch ohne den heiligen Geist. Wäre der selig machende, zu Gott erhebende Glaube überhaupt etwas historisches, ein gläubig unterwürfiges Annehmen und Bauen der Pietät auf alte heilige Geschichten: so war Niemand reicher an Glauben als Jesu pharisäische Gegner, die an alles glaubten, was irgendwo im Alten Testamente geschrieben oder auch sonst durch alte Überlieferung ehrwürdig war. Bei all dem waren sie glaubenslos, und kämpften im Namen des Glaubens gegen Christus, der wie das vierte Evangelium zeigt, des Alten Testamentes zwar sich freute, aber ihm nicht als einer Autorität unterworfen sein

---

christianos, sed et apud Judaeos et Turcas et quosvis alios populos ...; est vulgata et quibusvis erroribus obnoxia. Non alia ratione credit, quam quod fidem earum rerum videt genti suae esse catholicam. pg. 232. Fides est certa comprehensio et rerum sperandarum et earum, quae non videntur spiritualium. Hbr. XI. 1. (Die einzige neutest. Stelle, welche den Glauben definirt.)

* Beza tractatt. theolog. ed. 2. Genev. 1582. I. pg. 22. Evangelium vocamus optatum illud testimonium, quo deus pro sua infinita bonitate jam inde a mundi initio testatus est, fore ut qui Christum per fidem amplecterentur, fierent in ipso vitae aeternae participes.

wollte. Viele hingegen wurden getauft, des heiligen Geistes theilhaft, hatten den selig machenden Glauben und wussten dabei fast gar nichts von unsern evangelischen Geschichten. Dennoch bis auf einen gewissen Grad ist evangelische Geschichte unentbehrlich.

2. Wichtigkeit des vierten Evangeliums neben den drei andern.

Was wir an den drei ersten Evangelien haben, ist für die meisten Theologen, obgleich noch viel Dunkel über mancher Frage ruht, doch wesentlich dahin beantwortet, dass eine sorgfältige, kritische Prüfung nöthig sei, wenn aus diesen Quellen etwas mit Sicherheit als genaue historische Thatsache soll festgestellt werden; denn irgend welche dem ursprünglichen Geschehensein genau entsprechende Berichte hat, wenigstens manche Gnomen und Gleichnisse, auch manches Geschichtliche wie z. B. den Kreuzestod Jesu betreffend, sogar der mythische Standpunkt anerkannt; auf der andern Seite wird aber auch von Forschern entgegengesetzter Richtung nicht geläugnet, dass in den drei ersten Evangelien theils nur eine ganz ungefähre Anschauung vom chronologischen Verhältniss der meisten Erzählungen zu finden sei, theils die einzelnen Stücke und Bestandtheile selbst vor dieser schriftlichen Zusammenstellung mehr als ein halbes Jahrhundert hindurch grossentheils der mündlichen Überlieferung anvertraut waren, und darum bald mehr, bald minder, jedenfalls so viele Modifikationen erlitten haben, als jetzt noch die parallelen Abschnitte in diesen Evangelien aufzeigen.*

Ist dieses nun der bescheidene Ausdruck jetziger theologischer Ansicht über die Synoptiker, und ziemlich zugestanden, dass auch das erste Evangelium keine apostolische Schrift sei, sondern nur mit Benutzung schriftlicher Arbeiten des Matthäus

---

* Neander das Leben Jesu Christi. Hamb. 1837. S. 7. — Tholuck Commentar zum Evang. Johannis, 5te Aufl. S. 17. — Vergl. besond. Lücke Commentar 3te Aufl. I. S. 121, 198. Tholuck die Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte u. s. w. Hamb. 1837. S. 303.

zu Stande gekommen:* so wird die Frage um so wichtiger, ob wenigstens im vierten Evangelium das Werk eines apostolischen Augenzeugen vor uns liege. Für Bearbeitung des Lebens Jesu hängt fast Alles von dieser Frage ab, und jenachdem sie beantwortet wird, muss das Leben Jesu eine wesentlich andre Gestalt gewinnen. Ist es freilich dennoch vorgekommen, dass der Bearbeiter eines Lebens Jesu das Johannesevangelium zuerst für unächt, dann wieder für doch vielleicht ächt, endlich aber für entschieden unächt gehalten hat,** ohne dass die veränderte Meinung ein merkbar verändertes Leben Jesu hervorgerufen hätte: so erklärt sich die sonst unbegreifliche Erscheinung daraus, dass theils die Zwischenmeinung keine eigentlich feste Überzeugung war, theils aber jenes Buch eigentlich gar kein Leben Jesu ist, sondern eine Vorarbeit, daher denn die erfasste Grundidee von Christus als religiös genialem Heros nur als Anhang noch in ein rein äusserliches Verhältniss zum Werke selbst zugelassen wurde, auf das „Leben Jesu“ aber durchaus keinen Einfluss gehabt hat.

Für ein wirkliches, alles kritisch gesichtete Einzelne auf die erfasste Grundidee von Christus beziehendes, Leben Jesu ist unsre Frage um so wichtiger, als von der Antwort nicht nur abhängt, wie das vierte Evangelium selbst benutzt werden könne, sondern dadurch offenbar auch die Ansicht über die synoptischen Evangelien mit bestimmt werden muss. Denn wer jenes für ächt hält, kann in diesen nicht so sehr nur abgeleitete Quellen erblicken, wie wer jenes für unächt hält. So drängt denn Alles auf Untersuchung unsers Evangeliums hin, und die rasch auf einander folgenden kleineren und grösseren Beiträge

---

* Diese Ansicht ist keinesweges davon abhängig, wie die λόγια τοῦ κυρίου bei Papias in Euseb. K. G. ausgelegt werden. Die sprachlich strengere Erklärung Schleiermachers wäre nur ein willkommener äusserer Anlehnungspunkt für eine durch innere Kritik schon nachweisbare Idee. Haben doch Einige sogar gemeint, Papias spreche gar nicht von unserm Matthäus.

** Strauss Leben Jesu dritte Aufl. Vorrede. (Wir citiren sonst nach der ersten.)

zur Lösung dieser Frage, beweisen, wie unerlässlich für die Theologie eine Antwort hierüber geworden ist.

3. Die drei Ansichten betreffend die Ächtheit.

Dass sich ein Streit unter dreierlei Ansichten entwickelt, liegt klar genug vor. Gegen die alt hergebrachte, noch herrschende Annahme der Ächtheit und wesentlichen Integrität sind schon wieder ebenso entschiedene Vertheidiger der völligen Unächtheit aufgetreten, Strauss einstweilen ohne genauere Durchführung, Lützelberger* mit dem weit greifenden Versuch, das ganze Gebäude der alt kirchlichen Vorstellung vom Leben, Wirken und Schreiben des Apostels Johannes zu Ephesus umzustürzen, was ihm nach dem Urtheil seines gelehrten Recensenten** eher gelungen scheint als der Beweis für die Unächtheit des Buches; denn immer wird die Tradition, Johannes sei, so lange die ihm übergebene Mutter Jesu lebte, in Jerusalem geblieben, dann aber habe er sich in Ephesus bleibend aufgehalten, schon an der innern Schwierigkeit leiden, dass in diesem Falle Johannes gar nie den Beruf eines Apostels ausgeübt hätte; und begierig muss man sein, wie die Apologeten jener Tradition das Stillschweigen der ältesten kleinasiatischen Väter über Johannes, während doch des Petrus und Paulus Erwähnung geschieht, erklären wollen. Endlich sucht auch Bruno Bauer*** in schroffer Opposition gegen „apologetische“ Ausleger darzuthun, dass das vierte Evangelium ein Reflex sei aus erst später gereifter Stufe des dogmatischen Bewusstseins.

Zwischen diesen beiden Ansichten der Ächtheit und der Unächtheit findet auch eine schon früher im Allgemeinen geäusserte mittlere Ansicht ihre Vertheidiger, dass das Buch dem innern Werthe nach theils ächt sei, theils unächt, sei es nun dass zweierlei Verfasser daran arbeiteten, ein älterer und ein jüngerer, oder dass Ein Verfasser angenommen wird, in wel-

---

* Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes. Leipz. 1840.

** (Hallische) allgemeine Literaturzeitung 1840. N. 134 f.

*** Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. Bremen 1840.

chem mit zweierlei Quellen auch zweierlei Standpunkte und Geistesrichtung, Johannäisches und Anderes zusammen gewesen wären, z. B. ein Schüler des Johannes.* Vermittelnde Ansichten in solchem Kampfe missfallen heutzutage leicht beiden Partheien; denn sehr viele Versuche dieser Art, weil sie guten Theils weniger aus reinem Sinn für die Wahrheit als aus schwacher Friedensliebe hervorgegangen, statt des Schwarzen oder Weissen das Graue zu belieben suchen, haben die alte Achtung vor der Mittelstrasse in übeln Ruf gebracht; indess so verdient die Geringschätzung jenes Grauen ist, wird dennoch, falls in Weisses hie und da Schwarzes aufgetragen wäre, nicht zuzugeben sein, dass darum Alles schwarz sei, oder Alles weiss. Darauf aber muss man gefasst sein, dass mittlere Ansichten nur Vorarbeiten bleiben, bis die Kämpfer in der Hauptschlacht sehen, dass keiner den andern besiegen kann.

4. Duplicität dieses Evangeliums.

Schon mancher Forscher hat vom vierten Evangelium den Eindruck bekommen, dass zwei verschiedene Geister ihn daraus anwehen, und wenn verhältnissmässig nur Wenige** dies behauptet haben, so liegt der Grund wohl nur in der Schwierigkeit der bestimmten Nachweisung. Diese erspart man sich freilich, wenn beiderlei Geister, der höhere und niedrigere in Eine Person verlegt werden, einen Schüler des Johannes, in welchem Johannäisches und Eigenes oder Traditionelles unausgeglichen zusammen gewesen wäre; denn wer wollte im Buche genau sondern, was doch das Gut Einer Seele gewesen wäre? Ohne Zweifel gab es in jener gährungsvollen Zeit, wo das Christenthum mit andern, schon befestigten und doch wieder zurückzudrängenden geistigen Standpunkten zusammentraf, oft Personen, in denen sich Verschiedenartiges sonderbarer mag gemischt oder vereinigt haben, als wir es uns vorstellen mögen; so dass

* Rettig Heidelberger Jahrbücher 14. Jahrg. 112 f. De Wette a. a. O. S. 8.

** Doch z B. Eckermann, Ammon. Vrgl. Lücke Commentar I. S. 78.

unsre Vorstellungen von dem, was für solche Fälle zuzugeben sei, ein zu kleines Maass böten, um damalige Geister alle damit zu messen; und wenn heutzutage kein Schriftsteller so sehr mit einem Doppelcharakter schreibt, so folgt daraus noch nicht, dass nicht ein damaliger es thun konnte. Dennoch, ob diese Art von Duplicität anzunehmen sei oder vielmehr zwei verschiedene Arbeiter, wird sich ergeben müssen, sobald genau nachgesehen wird, ob beide Standpunkte mehr dynamisch an einander gebunden in denselben Erzählungen zugleich auftreten; oder mehr mechanisch im Buche neben einander sind, in der einen Erzählung der höhere, in einer andern der niedrigere Standpunkt. Die letztere Ansicht muss das Schwierigere einer genauen, durchgeführten Nachweisung übernehmen, bestimmt zeigen, wo, in welchen Erzählungen der eine, in welchen der andere Geist thätig war. Ohnedies verdient ja die Untersuchung der Integrität des Evangeliums monographische Behandlung, so lange auch der bisher einlässlichste und vollständigste neuere Commentar von Lücke auch in der eben erchienenen dritten Auflage gerade das Capitel der Integrität verhältnissmässig weit dürftiger behandelt als alle andern Einleitungspunkte.

5. Die Hypothese Weisse's von ächten Reden und unächten Erzählungen.

Einige Versuche, zwei verschiedene Bearbeiter unsers Evangeliums nachzuweisen, liegen schon vor. Zuerst hat Weisse* die Vermuthung ausgesprochen, „es sei ein ursprünglich Johannäischer Kern aus Reden Jesu didaktischen Inhalts von später durch einen Herausgeber zwischenein gefügten historischen Theilen zu unterscheiden. Johannes habe bei Aufzeichnung jener Reden nur eine doktrinelle, nicht eine erzählende Tendenz gehabt, ausgezeichnet durch einen gewissen Tendenzcharakter, nämlich durch das Bestreben, die Lehre des Meisters im Zusammenhang zu überblicken; er gebe daher

* Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet. Leipzig 1838. I. S. 106 f.

mehr einen Christusbegriff als ein Christusbild. Grundsubstanz seien die Christusreden, denen Reden des Täufers Johannes und Reflexionen des Apostels selbst beigefügt wurden. Erst nach des Apostels Tode sei dann in Anhängern und Schülern desselben der Gedanke entstanden, diese Studien, schriftlichen Notizen des Johannes mit dem Wenigen, was sie mündlich ihn hatten erzählen hören, und dem, was ihnen sonst durch Tradition zukam, in eine evangelische Geschichte zusammen zu stellen.“ — Die Reden also im Evangelium wären freiere Darstellungen, wie Christus und seine Lehre in der Eigenthümlichkeit des Johannes sich gestaltet hätten, die Erzählungen dagegen aus verschiedenartigen entferntern, zum Theil auch nähern Quellen geschöpft.

Ob diese Sonderung der ältern Grundsubstanz von spätern Zuthaten zum Begreifen der Composition und Entstehung des Evangeliums führe, ist auch schon näher geprüft worden, zustimmend von Schenkel,* ablehnend von Frommann** und Lücke.***—Wenn die Hypothese ohne Zweifel entstanden ist als Versuch, die Idee Schleiermachers† von der Composition des Matthäusevangeliums, das theils aus einer von diesem Apostel angelegten Sammlung von Reden Jesu, theils aus traditionellen Erzählungen zusammengesetzt sei, nun auch auf's Johannesevangelium anzuwenden: so fällt gleich in die Augen, wie viel schwieriger diese Idee vom vierten Evangelium nachzuweisen ist als vom ersten; denn bei Johannes sind Reden und Erzählungen gewöhnlich untrennbar in einander verwoben; wie soll da erste und zweite Hand, Grundschrift und spätere Zuthat sich wieder sondern lassen, in einem Buche, das nun doch einmal ein organisches Ganze zu sein scheint? „Entweder,“ sagt

---

* Theolog. Studien und Kritiken 1840. 3.

** Theolog. Studien und Kritiken 1840. 4.

*** In der dritten Ausgabe seines Commentars, deren erster Band wie Bruno Bauers Schrift dem Verfasser erst zukam, als diese Arbeit fast vollendet war, aber doch noch bei der letzten Ueberarbeitung benutzt werden konnte.

† Theolog. Studien und Kritiken 1832. 4.

Schenkel, „müsste der spätere Herausgeber und Evangelist Allem, auch dem vorgefundenen Johannäischen, den Stempel seines Styls in freier Überarbeitung aufgedrückt haben; oder, da dieser Styl im Briefe des Johannes wiederkehrt, also Johannäisch sein muss, so hätte der Spätere diesen eigenthümlichen Styl des Johannes sich auch angeeignet; denn das Evangelium hat durchweg denselben Styl.“ Diese Behauptung ist jedoch nicht unbeschränkt zuzugeben, wenigstens im Anhangscapitel XXI. ist die Verschiedenheit des innern und äussern Styls auf fallend genug, wenn beachtet wird, was De Wette in seiner kurzen Erklärung des Evangeliums Johannes kurz hervorhebt, und Seyffarth noch vollständiger nachweist.* Von diesem Capitel aus wird sich auch sonst hin und wieder im Evangelium derselbe abweichende Styl entdecken lassen.

Aber nicht nur wollen Reden und Erzählungen sich gar nicht recht auseinander nehmen lassen wegen ihrer organischen Einheit, zu welcher beide Elemente fast überall verarbeitet sind; sondern, was nicht minder beachtenswerth ist, in den Erzählungen, im historischen Element, findet sich ein chronologischer Faden nach Festreisen durchgeführt, an welchen alles Einzelne so sicher angereiht ist, wie ein Späterer, der aus sehr verschiedenen, meist entfernt abgeleiteten Quellen meist nur vereinzelte Stücke geschöpft hätte, es schwerlich zu Stande bringen konnte. Stammt diese chronologische Anschauung und genaue Kenntniss der Ortsveränderungen nicht vom Apostel her, fand sie sich nicht schon in der Urschrift des Jüngers: wie soll ein Späterer dazu kommen, dieses schwierigste Element so sicher zu handhaben, da doch keiner der ungefähr in gleicher Entfernung von den Thatsachen arbeitenden übrigen Evangelisten im Stande war, irgend einen chronologischen Verlauf durch's Ganze hindurchzuführen; alle drei vielmehr sich begnügen mussten, nach ungefährem Ermessen was in Galiläa begegnet sein will, voranzustellen, was in Jerusalem und Judäa an's Ende, und was eine

* Ein Beitrag zur Specialcharakteristik der Johannäischen Schriften, besonders des Evangeliums. Leipzig 1823. S. 271 f.

mittlere Lokalität verräth in die Mitte zu stellen? Muss man also annehmen, — was an sich schon wahrscheinlich ist, auch wenn die Compositionsweise der synoptischen Evangelien den Beweis nicht so deutlich und schlagend geführt hätte, — dass die Überlieferung zuerst mündlich nur vereinzelte Erzählungen, dann schriftlich wieder nur einzelne Stücke oder Gruppen von Erzählungen überlieferte; die chronologische Anschauung des Ganzen aber, weil sie nicht wie einzelne Geschichten da oder dort zur Belehrung und Erbauung sich erzählen liess, sehr bald, ohne Zweifel mit dem Aussterben der Augenzeugen und stetigen Begleiter Christi, falls keiner sie in einer durchgeführten Beschreibung des Wirkens Jesu schriftlich feststellte, für die Gemeinden verloren gegangen ist: so giebt es für einen spätern Herausgeber und Bearbeiter einer bloss didaktischen Schrift des Johannes gar keine Möglichkeit, so genaue, wenn auch vielleicht nicht ununterbrochene Chronologie durch Festbesuche Jesu herauszubringen; es sei denn er habe dies rein ersonnen; aber was soll ihn zu dieser Fiktion veranlassen? Immer bleibt daher von grossem Gewicht, was De Wette* hervorhebt, „die Hauptnachricht, Jesus sei schon früher und öfter in Jerusalem gewesen, sei an sich die wahrscheinlichere Anschauung und werde noch durch synoptische Spuren Matth. XXIII. 37, XXVII. 57 bestätigt; es dürfe daher wenigstens eine geschichtliche Grundlage in unserm Evangelium nicht verkannt werden, und die vielen Züge von ursprünglicher Auffassung und lebendiger Darstellung lassen auf eine sehr nahe Quelle schliessen.“ Dies kann wenigstens durch die Behauptung** nicht umgestürzt werden, es sei unmöglich, dass das Gedächtniss eines Jüngers einige während zwei- oder dreijährigen Zusammenlebens mit Jesu besuchte Feste habe behalten können. Denn weder die Werthschätzung der Feste, deren Besuch jedesmal eine das gewöhnliche Leben verlassende Festreise nöthig machte; noch das Gedächtniss war so beschaffen, wie bei modernen Schriftstellern, welche meist mit

---

* A. a. O. S. 7.

** Bruno Bauer a. a. O.

der Feder in der Hand denkend einen guten Theil dessen, was im Alterthum das Gedächtniss leistete, auf's Papier abladen oder vergessen.

Der Versuch also, nur in den Reden eine Urschrift des Johannes zu vermuthen, welche später erst mit Geschichten zusammengestellt ein Evangelium geworden seien, wird schon darum sich schwerlich festhalten lassen, weil theils die Reden und Erzählungen im vierten Evangelium gewöhnlich untrennbare Ganze bilden, theils nicht nur in einzelnen Erzählungen eine lebendige, ursprüngliche Anschauung herrscht, sondern auch alle zusammen an einen chronologischen Faden angereiht sind, welcher noch weit bestimmter als die Reden aus schriftlichem Nachlass eines Augenzeugen scheint herstammen zu müssen. Daher neigen sich Andre mehr zur entgegengesetzten Vermuthung,* dem Historischen liege eine sehr nahe Quelle zu Grunde, die Reden hingegen setzen einen spätern Standpunkt fortgeschrittener hellenistisch-dogmatischer Bildung voraus.

6. Nachweisung derselben Hypothese von Schenkel.

Hören wir indess, wie Schenkel diese Hypothese von Weisse genauer nachzuweisen versucht hat. „Die Reden seien allerdings nicht für eine historische Schrift abgefasst gewesen, der geschichtliche Stoff ihnen anbequemt, nicht umgekehrt; ohne historischen Fortschritt, ohne hervortretendes Interesse an der Handlung seien es dieselben Gedanken, welche von Anfang des Evangeliums bis dahin, wo die Abschiedsreden beginnen, überall wiederkehren, im Kreise der Vertrauten, wie im Strudel der Volksmasse.“ Bis auf einen gewissen Grad wird dies zuzugeben sein, indess richten sich doch auch die Gedanken der Gespräche und Reden Jesu nach der historischen Situation z. B. im Gespräch mit Nikodemus, am Jacobsbrunnen und in den Reden an die *Ἰουδαῖοι*. Doch hören wir weiter. In der unstreitig richtigen Einsicht, die Hypothese von ursprünglich für sich

* De Wette a. a. O. S. 7.

bestehenden Reden sei von geringer Bedeutung, so lange nicht gezeigt werden kann, wie ungefähr jene didaktische Urschrift des Johannes möge ausgesehen haben, macht Schenkel den schwierigen Versuch, die Urschrift herzustellen. War bei'm Matthäusevangelium das Schwerere, mit glücklichem Blicke die Hypothese von älterer Redensammlung und später eingelegten Erzählungen aufzufinden, die Nachweisung aber damit schon so gut als gegeben: so ist's umgekehrt bei unserm Evangelium; der Gedanke, eine sonst schon bekannte und Beifall findende Hypothese auch auf das vierte Evangelium anzuwenden, ist eine Kleinigkeit, ungemein schwierig hingegen muss die Nachweisung sein. Wie nun im ersten Evangelium gnomische Reden an einen besondern Ort gestellt sind, Instruktionen an die Apostel wieder an einen besondern, ebenso Gleichnisse über das Himmelreich, dann antipharisäische Reden und Streitgespräche, endlich prophetische Reden:* so liegt die Frage nahe, ob etwa auch bei Johannes verschiedene Redemassen vorliegen, deren jede entweder andre Gegenstände behandle, oder doch einer andern Form angehöre. Die einzig mögliche Antwort hat Schenkel so ausgesprochen, „in den Abschiedsreden liege ein besonderer Redestock vor, hingegen unter allen übrigen, vor jene gestellten, Reden lasse sich nichts weiter klassificiren." Er vermuthet nun, dass wohl auch diese übrigen Reden, jetzt sehr zerstreut im Evangelium, einst in der didaktischen Urschrift des Johannes Einen Redestock für sich gebildet hätten. Der Apostel würde also ein zweistöckiges Büchlein geschrieben haben, dessen zweiter Stock die Abschiedsreden Jesu enthielt, ungefähr so, wie wir sie jetzt noch im Evangelium lesen; der erste hingegen hätte mancherlei Reden enthalten, alle über das Eine,

* Lange in den theolog. Stud. u. Krit. 1839. I. will gerade aus dieser rubricirten Vertheilung der Reden im ersten Evangelium den Zöllner erkennen, welcher von Amtswegen an tabellarische Registerarbeit gewohnt gewesen sei. — Ob, wenn man auch solchen Zusammenhang annähme, Zöllner, die gegen eine Pachtsumme die Einnahmen für sich behielten, wirklich wie moderne Steuereinnehmer tabellarische Rechnung ablegten?

gemeinschaftliche Thema, „wie durch Christum die Theilnahme am ewigen Leben vermittelt sei.“ Diesen im Evangelium nun so zerstreuten Redestock sucht Schenkel wieder zusammen, eine Aufgabe, welche nicht lösen zu können auch den Scharfsinnigsten nicht beschämen dürfte. Die Herstellung des ersten Redestocks wird also versucht: „Die dem Täufer Johannes zugeschriebene Rede III. 27 f. sei, V. 28 — 30 ausgenommen, ein abgebrochenes Stück der bei Gelegenheit des Nikodemus III. 11 — 21 eingeschalteten Rede, und gebe nur eine weitere Ausführung des dortigen Grundgedankens vom Glauben an den Sohn als Bedingung des ewigen Lebens; auch die bei Gelegenheit der Samariterin angeknüpfte Rede IV. 34 f. schliesse an III. 36 sich an, und sei eigentlich auch nur eine Fortsetzung jener Einen Rede; besonders gehöre auch zusammen, was V. 19 f. und III. 35 vertheilt ist; kurz in allen Reden, welche den fünf ersten Capiteln einverleibt sind, sei jenes Eine Thema behandelt; ja auch die VI. 27 f. enthaltenen Reden gehören eben dahin und gehen zurück auf die IV. 32 genannte βρῶσις.“ — So würde allerdings manche Schwierigkeit gelöst; man wüsste nun, warum der Täufer Johannes, der reflektirende Evangelist und Jesus selbst* alle in Einer Manier sprechen; auch die längst erkannte Inkongruenz der Rede über den Genuss des himmlischen Brotes mit dem leiblichen Speisungswunder wäre zu begreifen; endlich hätten auch diejenigen einige Auskunft, welche über „endlose Wiederholungen“ in den Johannäischen Reden Christi geklagt haben.** Aber indem diese Schwierigkeiten wegfielen, scheinen sich nur grössere an deren Stelle zu drängen. Für's erste geht in unserm Evangelium den Reden fast immer ein Gespräch voraus, von welchem sie sich, wenige Ausnahmen abgerechnet, gar nicht trennen lassen; und doch soll das Gespräch nicht mit in der Urschrift gewesen sein? Für's zweite sind die Reden durch das vorangehende oder sie unterbrechende Gespräch mit einer bestimmten historischen Situation

---

* Strauss a. a. O. I. 648 und 673.

** Strauss a. a. O.

verknüpft, auf welche in den Reden Rücksicht genommen wird; und doch soll Situation und Geschichte nicht mit in der Urschrift gewesen sein? Drittens kann man sich keine Vorstellung machen von einem Evangelienschreiber, der so rein willkürlich Reden Christi, welche in der vorgefundenen apostolischen Schrift Ein Ganzes bildeten, dann zerstückelt in allerlei historische Erzählungen förmlich einflicht. Warum soll er denn nicht lieber, wie für den zweiten Redestock, so auch für den ersten einen passenden Ort suchen, wo derselbe ganz eingeschaltet werden könnte? Und wie kann man sich viertens ein didaktisches Buch vorstellen, das wesentlich immer einerlei Gedanken in verschiedenen Formen und Bildern nach einander enthält, ohne irgend eine Eintheilung, einen Fortschritt der Lehre?

Wie schon diese allgemeinen Gründe der Hypothese in den Weg treten, so will die Sache auch im Einzelnen nicht gehen. Ganz vortrefflich z. B. passt die IV. 32 genannte βρῶσις zum vorhergehenden Gespräch mit der Samariterin. Gottes Werk thun, nennt Jesus seine Speise, durch die er sich nährt und stärkt, in der Mittheilung seines innern Lebensgehaltes an Andere gewinnt er selbst. An diese Speise denkt er, als die Jünger mit Lebensmitteln aus der Stadt zurückgekehrt ihn zum Essen auffordern. Wie vortrefflich ist nun die Antwort, er habe unterdessen gerade da Speise gefunden, wo sie sich fast ärgerten ihn getroffen zu haben, im Gespräch mit dem geringen Samaritischen Weibe. Dieser Gedanke soll nun aber ursprünglich gar nicht hieher gehören, sondern im Johannäischen Grundbuche mit der grössern Rede vom Essen des Himmelsbrotes VI. 29 f. verbunden gewesen sein. Allerdings von dort müsste der Evangelist mit gutem Grunde den Gedanken weggenommen haben, denn wie unpassend stände doch ein Wort über das eigene Sichspeisen Jesu in einem Zusammenhang, der ganz allein davon redet, wie Christus Andre speise. In der That ungemein geschickt hätte unser spätere Evangelienschreiber jenes Wort von dort weggenommen und noch geschickter und sinniger es hier angebracht. Nicht minder würde er unsre Bewunderung verdienen über die Art wie er an's Gespräch mit Nikodemus

Bruchstücke aus der didaktischen Schrift des Johannes da unterzubringen weiss, wo sie trotz abweichender Meinung geschätzter Exegeten* ungemein gut stehen. Schon das Gespräch selbst III. 1—11 hat mit grosser innerer Wahrheit die Forderung ernster, durchgreifender Wiedergeburt gerade an den Mann gerichtet, welcher „des Nachts zu Jesu kam," und nur „wegen der σημεῖα glaubend," das Himmelreich mit den Vortheilen seiner pharisäischen Stellung verbindend lieber zwei Herren dienen, als entschieden zu dem Einen übertreten will. Wie passend ist nun in der hier angebrachten Rede sogar der Schluss V. 19—21: „Wer schlecht handelt, scheut das Licht und kommt nicht an das Licht, damit seine Handlungen ungerügt bleiben; wer aber thut, was recht ist, der tritt an das Licht, damit seine Handlungen offenbar werden, weil sie in Gott gethan sind." Das scheint kein übler Schluss, um den Mann zu entlassen, welcher des Nachts, als ob er ein böses Gewissen hätte, zu Jesu kommt und nur heimlich sein Anhänger sein will, einen offenen Entschluss aber nicht fassen mag. Diejenigen Ausleger, welche das Ende dieser Rede nicht mehr als Rede Jesu fassen, sondern annehmen, der Evangelist ergehe sich hier in eignen Reflexionen oder doch in sonstigem Lehrgehalt Jesu, werden also schwerlich seine Meinung getroffen haben. Auch dieses Bruchstück also aus dem Johannäischen Redestock hätte „der Herausgeber" gar geschickt und sinnig angebracht, derselbe Herausgeber, welcher hingegen die grosse Rede vom Essen des Himmelsbrotes VI. 29 f. so ungeschickt zum vorher erzählten Speisungswunder soll gestellt haben, und überhaupt nach Weisse und Schenkel im Zusammenstellen von Reden und Erzählungen oft ganz ungeschickt oder unglücklich gewesen wäre.

Prüfen wir diese angeblichen Ungeschicklichkeiten näher, so muss man sich zwar hüten vor jener schiefen Apologetik, welche z. B. auf die Frage, ob Jesus das kleine Geldstück für die Tempelabgabe denn nirgendsher natürlicher bekommen

* De Wette a. a. O. S. 48.

konnte als aus dem Munde des Wunderfisches, welcher ein Geldstück in sich schliessen und doch in die Angel beissen kann, erwiedert, es sei Jesu unwürdig, von andern Menschen Geld anzunehmen;* während doch ohne allen Zweifel, wenn geschrieben stände, Jesus habe das Geldstück von befreundeten Anhängern bekommen, derselbe apologetische Commentar uns mit erbaulichen Erörterungen beschenkt hätte, wie ganz würdig es des Herrn sei, Geld von Andern anzunehmen und er bekanntlich auch sonst von Anhängern und Anhängerinnen sich unterstützen liess. Aber trotz solcher Freunde, die mehr schaden als nützen, wird man den Evangelisten billig vertheidigen, wo er ohne Grund angefochten wird. Wenn nun als Beweis seiner Ungeschicklichkeit angeführt wird, „das Wort VII. 33 sei unpassend an Diener der Pharisäer gerichtet statt an die Jünger," so ist zu erwiedern, gesprochen sei es allerdings bei Gelegenheit eines Versuchs, Jesum gefangen zu nehmen, an wen es aber zunächst gerichtet sei, da noch Andre als nur jene Diener Jesum umgaben, das werde gar nicht erst gesagt, weil es sich von selbst versteht, ἀπεκρίνατο aber weniger den Sinn hat von „erwiedern", als „bei der und der Gelegenheit sagen." Soll ferner VIII. 37 „unpassend an gläubige Juden gerichtet sein," so ist nicht zu übersehen, in welch zweideutigem Sinn jene Juden gläubige genannt sind; sie halten zwar Jesum für den Messias, sind wenigstens jetzt dazu geneigt, wollen aber ihre Selbstgenügsamkeit als Söhne Abrahams behalten, kurz es sind Gläubige gleich denen, welchen Jesus II. 23, 24 „sich nicht anvertraute, weil er sie kennt." Wird weiter gesagt, „der X. 26 ausgesprochene Gedanke: ihr glaubet nicht, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehöret, sei vielmehr ein Wort, das zu dem im Anfang des Capitels vorgetragenen Gleichniss vom Schafstall gehöre," so könnte der Gedanke zwar allenfalls auch dort stehen, ist aber noch passender da, wo er wirklich steht, als ganz natürliche Rücksichtnahme auf's vorhergegangene Gleichniss. Wird behauptet, „was Jesus XII. 23 wegen ihn aufsuchender Hellenen

* Olshausen zu der Stelle.

Trauriges ausspreche, passe vielmehr in eine angsthafte Situation," so ist zu erinnern, dass Jesus in unserm Evangelium durchweg seinen Tod und Hingang zum Vater als Bedingung des Sieges und der Verbreitung des Christenthums (auch über die Heiden) darstellt, darum an den Tod gemahnt oft freudig den Sieg bespricht, und an siegreiche Aussichten seines Werkes erinnert, gewöhnlich Trauer über den nahenden Tod kund giebt. Gerade diese ächt tragische Stimmung, ohne die wir, selbst wenn sie nicht ausdrücklich hervorgehoben wäre, Jesum nicht denken können, würde übersehen, wenn man auf der Oberfläche stehen bleibend eine Inkongruenz sieht, deren Auflösung doch nahe genug zu liegen scheint. Wird endlich gesagt, „mit XII. 44 beginne eine hier unpassende Rede, die wohl als Schluss zu VIII. 30 gehöre,"* so ist zu beachten, dass der Evangelist, obgleich XII. 36 der Schluss alles öffentlichen Redens Jesu vor den Ἰουδαίοις zu Jerusalem ausdrücklich vermerkt wurde, dennoch nun ganz passend einen Rückblick und Rekapitulation aller jener Reden folgen lässt: vergeblich für diese Ἰουδαῖοι sei alles Thun und Reden Jesu gewesen, und doch hatte Jesus laut gepredigt u. s. w. Warum soll nun Johannes an dieses ἔκραξε καὶ εἶπε nicht in Form direkten Vortrages Jesu den Sinn und die Tendenz all jenes vergeblich gewesenen Lehrens zusammendrängen dürfen? Eben weil dies die Meinung ist, hat gerade dieser einzige Redeabschnitt gar keine bestimmte Einzelsituation zum historischen Hintergrunde. Die vorgeschlagene Verbesserung würde also eine in Form direkter Rede Jesu vom Evangelisten zusammengestellte Rekapitulation sehr unpassend in eine bestimmte, einzelne Rede mit historisch bestimmter Situation verwandeln, und so jenen Kritikern, die geklagt haben, dass unsre Rekapitulation lauter Wiederholungen enthalte, den wunderlichen Vorwurf in einen gegründeten verwandeln; also auch hier wäre die allfällige Ungeschicklichkeit nicht eben auf Seite des Evangelisten. Kommt der Aorist bekanntlich oft als nachholendes Plusquamperfekt vor, so wird

* Auch Strauss a. a. O. I. S. 656.

dies wohl anzuerkennen sein an einer Stelle, die ohne diese Auslegung die einzige im ganzen Evangelium wäre, welche eine Rede Jesu in die Luft stellt, und noch dazu die Angabe der Situation gerade da vergässe, wo vorher eine bisherige Situation ausdrücklich als beendigt angegeben war.

Steht es nun so mit der Hypothese von willkürlicher oder doch oft ungeschickter Zerstückelung Eines Johannäischen Redestocks in allerlei Geschichten: so wird die Sache dadurch um nichts besser, „dass ja alle diese Reden über Ein Thema gehalten seien, nämlich über die Idee, dass nur durch Christum als den Sohn Gottes die Theilnahme am ewigen Leben vermittelt sei.“ Denn dieses so weite Thema ist ja am Ende nichts anderes als die ganze berufsmässige Erlösungstendenz Christi selbst. Von etwas anderem zu reden, konnte Jesus, wo er mit erst zu Bekehrenden sich beschäftigte, eigentlich gar nicht in den Fall kommen, oder doch ein das Wesentliche auswählender Evangelist allfällig anderes nicht mit aufnehmen. Herrscht also überall das Grundthema vor, so folgt daraus weiter nichts, als dass Jesu Reden bei allen von Johannes uns aufbewahrten Gelegenheiten, wo Christus mit noch nicht Glaubenden spricht, eben bei der Hauptsache geblieben seien, bald das Bild des Wassertrinkens benutzend, oder das des Brotessens, oder des Neugeborenwerdens oder der Erweckung von Todten. Dass freilich bei Johannes Alles subjektiver auf Jesu Person bezogen ist, wird immerhin herrühren müssen von der Vorliebe unsers Schriftstellers für dieses Subjektive, ist aber weder ein Grund für die Hypothese, Johannes habe alle diese Reden als Ein Ganzes ursprünglich geschrieben, noch überhaupt für die Unächtheit unsers Evangeliums. Die Kritik sieht gewöhnlich nur die in einem vorliegenden Buche vorhandenen Schwierigkeiten, übersieht hingegen die aus ihren eignen Hypothesen und vorgeschlagenen Correkturen hervorgehenden oft noch grössern Inkonvenienzen, weil was nicht literärisch ausgeführt vorliegt, immer in einem gewissen Helldunkel zurückbleibt und sein unbestimmtes Bild nach augenblicklichem Bedürfniss strecken oder kürzen und modificiren kann. Oder wer kann zweifeln, dass wenn statt des

Evangeliums die Spuckgestalt jenes didaktischen, ächt Johannäischen Büchleins, in irgend einer festen Ausführung auf uns gekommen wäre, die Kritik noch mehr sich herausgefordert fände, zu bezweifeln, ob ein Büchlein von zwei Redestöcken, deren erster Stock, ohne verschiedenen historischen Situationen nachzugehen, Ein Thema in verschiedenen Bildern nach einander oder durch einander abhandeln würde, ob ein solches Werk, das darum doch dieselbe vom synoptischen Charakter abweichende Eigenthümlichkeit, dieselben Spuren hellenistischer Bildung und entwickelten dogmatischen Bewusstseins an sich trüge, von den Urhebern dieser Hypothese selbst für johannäisch würde anerkannt werden? Diese Frage scheint Weisse nicht ganz fremd geblieben zu sein; wenigstens denkt er sich seine Johannäische Urschrift so unbuchartig und unschriftmässig als möglich, „Johannes habe Reden Christi, des Täufers und eigne Reflexionen niedergeschrieben, nicht zur Veröffentlichung, sondern als eine Art Studien für sich selbst; nach seinem Tode hätten dann einige Schüler daraus und aus sonstigem Stoff das Evangelium gemacht.“ Das klingt so modern, wie wenn es sich um ein Verhältniss Hegelschen oder Schleiermacherschen Nachlasses zu den Herausgebern oder Bearbeitern handeln würde. Was hilft es uns, ein räthselhaftes Evangelium daraus zu erklären, dass es aus einem vorauszusetzenden, noch räthselhaftern Buche zum Theil hervorgegangen sei! Und mit welcher Sicherheit könnte man der Behauptung beistimmen, „im vierten Evangelium sei das Historische nicht von Johannes, sondern theils gleicher, theils geringerer Art als in den Synoptikern; die Reden hingegen seien aus einer Schrift des Johannes hergenommen, zwar zerstückelt worden, und vorher schon individuell gefärbt gewesen, aber im Wesentlichen wohl beglaubigt?“

Kann man sich also vom „ersten Johannäischen Redestock“ und von dessen Vertheilung in's Evangelium keine Vorstellung machen, so lässt sich zum Voraus erwarten, dass auch „der zweite Johannäische Redestock“, welcher die Abschiedsreden Jesu enthalten hätte, schwerlich viel beitragen wird, die Compositionsweise des Evangeliums begreifen zu lassen; denn denkt

man sich den historischen Hintergrund weg, so wird dieses die Überzeugung von der Johannäischen Ächtheit der Reden wenig fördern. Schenkel ist der Ansicht, „dieser Johannäische Redestock sei vom Herausgeber weniger gestört worden, nur XII. 23 habe sich daraus in den frühern Abschnitt des Evangeliums verirrt.“ Es hat sich aber schon oben gezeigt, dass jener Erzählung XII. 20—33 gerade V. 23 nicht ohne Schaden weggenommen würde. Wie sonderbar wäre übrigens das Verfahren „des Herausgebers“, aus dem ganzen vorgefundenen Redestock des Johannes gerade nur diesen einzigen Gedanken herauszunehmen und in einem frühern Abschnitt seines Evangeliums unterzubringen. „Auch, heisst es weiter, verrathen die Gleichnissreden in Cap. XV eine ruhigere Stimmung und sind minder passend hiehergestellt, zumal ja XIV. 31 schon zum Aufbruch gemahnt wird.“ Unstreitig tritt mit Cap. XV. 1 eine unerwartete Wendung ein, welche schwer zu erklären ist; denn hier etwa die Einsetzung des Abendmahls zwischen ein zu denken, ist durchaus eine unsichere Vermuthung. Man fragt sich also, ob Jesus etwa bei verschiedenen Gelegenheiten während der letzten Tage dergleichen Abschiedsreden an die Jünger gehalten habe, der Evangelist aber, weil Alles wesentlich dieselbe Lage voraussetzt, die Unterbrechungen nicht mit erzählt, etwa wie in den zu Jerusalem an die Ἰουδαῖοι gehaltenen Reden neue Wendungen vorkommen, ohne dass gesagt wird, bei welcher andern Gelegenheit dieses gesprochen wurde. Aber auch damit kommen wir nicht aus der Verlegenheit, denn offenbar will schon das alle diese Abschiedsreden einleitende Cap. XIII. das letzte Beisammensein Jesu und der Jünger erzählen. Oder wollte Jesus einmal aufbrechen und blieb dann doch noch zu neuen Reden, etwa wie XIV. 1? Oder ist in XIII. und XIV. etwa nur eine kürzere Bearbeitung derselben Abschiedsreden enthalten, welche nachher in ausführlicherer Darstellung wiederkehrt? Oder ist man aufgebrochen, hat sich aber unterweges noch einmal gesammelt, wie ja in synoptischen Evangelien auch Reden sich finden, welche nach dem Aufbruch und doch vor der Ankunft in Gethsemane gesprochen sind? Wer will es sagen? Nur

hilft uns jene Hypothese vom zweiten Johannäischen Redestock auch nicht weiter, da sie wiederum mehr Schwierigkeiten schafft als beseitigt. Denn die Erzählung von der Fusswaschung Cap. XIII. 1 — 9, durch welche die Abschiedsreden eingeleitet sind, wäre ja nicht mit in der didaktischen Urschrift gewesen, und doch ist sie, wie unten sich zeigen wird, innerlich ungemein wahr und anschaulich; ebenso wären ja die in den Abschiedsreden vorkommenden unterbrechenden Fragen der Jünger doch wohl auch nicht im didaktischen Redestock gewesen, wenn dieser nicht vollends wunderlich soll ausgesehen haben; und doch lassen sich die Reden von diesem Zwischengespräch gar nicht trennen.

Die ganze Weisse'sche Hypothese wird, wie es scheint, früher oder später, wenn man sie nicht aufgiebt, umschlagen müssen in die Hypothese von der gänzlichen Unächtheit des Evangeliums; denn beachtet man, wie „der spätere Herausgeber" an vielen Orten die Stücke der Johannäischen Redeschrift sehr geschickt und sinnig anbringt und aus Erzählungen zu den Reden durch Gespräche gar nicht übel hinleitet; nimmt man aber an, dieses Vertheilen der Redestöcke, das Einflechten der Bruchstücke in Erzählungen und Gespräche, das Zusammenstellen gerade dieser Redeabschnitte mit gerade diesen Erzählungen, sei die rein subjektive, willkürliche Arbeit eines Spätern: so wird man wohl einen Schritt weiter gehen und sagen müssen, dieser so frei über ganz verschiedenartig an ihn gekommenen Stoff schaltende, „den Johannäischen Styl so geschickt nachbildende Herausgeber" habe wohl seine so organisch mit Reden zusammengefügten und in Eins verarbeiteten Erzählungen, seien sie ihm nun durch den Apostel oder durch Tradition im weitern Sinne bekannt geworden, eben nicht in dieser Gestalt vorgefunden, und wenn er Vorgefundenes so zurichte und sich zurecht lege, dass es zur Aufnahme von eigentlich gar nicht hiehergehörigen Reden passt: so werde er wohl auch die Reden so sich zurecht gelegt haben, dass sie zu den Erzählungen passten, und es werde dies nicht die einzige Entstellung sein. Dann aber wird die Hypothese völlig in's Lager derer übergehen müssen, welche

nicht bloss die Erzählungen, sondern auch die Reden, also das ganze Buch, für sonst woher, d. h. unächt ausgeben.

Aus diesen Gründen ist die Hypothese von zweierlei Händen im vierten Evangelium zwar noch keineswegs aufzugeben,* aber doch zur Erkenntniss gebracht, dass die beiderlei Hände nicht an Reden einerseits, und Erzählungen anderseits vertheilt werden können, die Ausscheidung also einen ganz andern Weg einschlagen müsse. Dieser andre Weg soll nun eingeschlagen werden, zumal der Verfasser von seiner Idee, wie die Composition des Evangeliums zu begreifen sei, nicht loskommen kann, und, wenn es doch geschehen müsste, diesen Gegendienst von Andern erwartet. So gewöhnlich schreiten ja Hypothesen in ihrer Entwickelung fort; sie versuchen, zuerst mehr nur von einer Ahnung und Divination ausgehend, in allerlei Wegen sich nachzuweisen, gerathen leicht zuerst auf Irrwege und rücken mit jeder Erkenntniss eines solchen ihrem Ziele näher, indem der möglichen Wege immer weniger werden, also der rechte immer leichter gefunden wird; oder falls es keinen solchen für sie giebt, kann die ganze Hypothese überhaupt als eine irrige sich aufgeben. — Es wird also zu zeigen sein, 1) dass wirklich zweierlei Hände am Evangelium thätig waren, die sich noch jetzt bestimmt von einander unterscheiden lassen; 2) wie sich die Composition des Evangeliums daraus begreifen und 3) wie sich das ganze Buch seinem historischen Werthe nach schätzen lasse.

---

* Lücke a. a. O. 3te Ausg. I. 150.

Erster Abschnitt.

Nachweisung von zweierlei Urhebern des vierten Evangeliums.

Geleitet von der Ahnung wenigstens theilweiser Unächtheit des Evangeliums hat man zunächst Spuren einer spätern Hand finden wollen, wo keine zu finden sind. Dies wird zuerst zu zeigen sein, bevor die wirklichen Spuren nachgewiesen werden.

A. Unhaltbare Beweise für unächte Elemente im Evangelium.

1. Die von den Synoptikern sehr verschiedene Anschauung.

Es ist klar, wenn der chronologische Faden nach Festreisen Jesu, welcher theils eine viel breitere Anschauung von der Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu giebt, als aus den Synoptikern gewonnen würde; theils alle einzelnen Erzählungen sammt dazu gehörigen Reden sehr bestimmt zeitlich aus einander hält, so dass man nicht wie bei den Synoptikern zweifeln kann, ob die später gestellte Begebenheit auch wirklich später vorgefallen sei als die früher erzählte; wenn dieser chronologische Faden nicht vom Apostel schon in seine Schrift aufgenommen war, sondern vom spätern Ueberarbeiter herrührt: so muss der Spätere entweder dennoch eine äusserst günstige Stellung zur erzählten Geschichte gehabt, d. h. das alles sehr direkt von einem Augenzeugen her haben; oder er müsste sich diese Festchronologie nach ungefährer Vermuthung mit subjektiver Willkür ausgedacht haben. Im erstern Falle steht er so günstig da, dass man seine

Arbeit von der eines ältern, unmittelbaren Augenzeugen schwerlich unterscheiden könnte und sich eher auf die Vermuthung getrieben sähe, er sei etwa als ein Schüler des Johannes* Verfasser des ganzen Evangeliums, wie es vorliegt; im letztern Fall aber hätte sich der Spätere eine so überlegte, künstliche Fiktion erlaubt, dass er auch sonst überall wenig Vertrauen verdient und füglich alles, auch die scheinbare Anschaulichkeit vieler Erzählungen mit derselben Kunst entworfen haben kann. Wer sich einmal, um seiner Schrift einen historischen Anstrich zu geben, erlaubt, statt einfach wie die Synoptiker bei verlorener chronologischer Anschauung nach geographischem Gesichtspunkt den vereinzelt überkommenen Stoff anzuordnen, vielmehr eine, die genaueste Kunde voraussetzende Aufeinanderfolge verschiedener Festbesuche zur Vertheilung des Stoffes auszudenken, — und das ist nun einmal im Evangelium vorhanden, obgleich nicht nothwendig Continuität und Vollständigkeit der besuchten Feste gemeint sein muss; — der kann ebenso gut nach ungefährer Kunde von Jesu Tendenzen und Lehre die Reden Jesu frei entworfen und hingeschrieben, von den aufgenommenen Geschichten aber einige sich zurecht gemacht, andre geradezu als Lehrerzählungen fingirt haben. Diese Vorstellung vom Verfasser, nach welcher das ganze Evangelium unjohannäisch und auch sonst, sofern es ein treu berichtendes Buch sein will, eine Fälschung wäre, findet in neuester Zeit auch wieder ihre Freunde, führt aber weit grössere Räthsel herbei, als sonst gar nicht vorhanden sind. Gerade die von der synoptischen so abweichende Anschauung des vierten Evangelisten dürfte mindestens ebenso stark für die Ächtheit dieses Buches sprechen als für die Unächtheit.** Der Verfasser solcher Schrift, die immer noch in den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufgestellt werden müsste, weil sie von da an schon durch kirchliche Schriftsteller citirt wird, und weil er offenbar die synoptischen Evangelien selbst nicht gekannt haben kann, so wenig als diese sein Buch kennen,

---

*De Wette a. a. O.

**Bretschneider a. a. O. S. 1.

müsste doch ungefähr die Evangelientradition, aus welcher die Synoptiker schöpften, und mit denen er ja Einiges gemein hat, nicht nur gekannt, sondern als eine schon vorhandene Autorität vorgefunden haben. Wie kommt er nun dazu, in ganz wesentlichen Punkten von dieser Tradition abzuweichen, ihr zu widersprechen, und wer ist er denn, dass er mit solchem Unternehmen Eingang zu finden hofft? zumal wenn doch die Berufung auf einen Jünger XXI. 24 nach Ansicht dieser Hypothese selbst mit ersonnen sein sollte?

In den Synoptikern beginnt Jesu öffentliche Wirksamkeit ausdrücklich erst von der Gefangnehmung des Täufers an Matth. IV. 12; unser Evangelium hingegen weiss von einem ziemlich bedeutenden Zeitraum öffentlicher Wirksamkeit Jesu vor jener Gefangnehmung des Täufers, und sagt ausdrücklich, wie zur Berichtigung eines sich bildenden Irrthums III. 24, als Jesus nach dem ersten Festbesuch in Jerusalem in der judäischen Jordangegend Aufenthalt machte, habe Johannes noch neben ihm gewirkt und sei noch nicht im Gefängniss gewesen, V. 23, womit freilich angedeutet scheint, er sei hingegen bald nachher gefangen gesetzt worden. — In den Synoptikern — um auch eine minder beachtete Verschiedenheit anzuführen, — herrscht die Ansicht, Jesus habe gleich von seinem ersten Auftreten an in Galiläa Wunder und Heilungen in Masse verrichtet, namentlich noch ehe er den παῖς des ἑκατόνταρχος in Kapernaum heilte; unser Evangelium hingegen setzt nur wenige Galiläische Wunder voraus, nicht als ob es aus der Masse bloss wenige hervorhöbe, sondern ausdrücklich versichert es, das zu Kana sei der Anfang der Wunder Jesu gewesen II. 11. Die Heilung des υἱὸς eines βασιλικὸς von Kapernaum (offenbar einerlei Begebenheit mit jener synoptischen) sei das zweite Wunder gewesen IV. 54; womit, da jenes erste zugleich das einzige war während des ersten Galiläischen Aufenthaltes, wieder gemeint sein wird, auch dieses zweite Zeichen sei das einzige während des zweiten Galiläischen Aufenthalts. Allerdings zwar fallen diese zwei Aufenthalte in Galiläa, der zweite wenigstens noch seinem Anfange nach in die Zeit vor der Gefangnehmung des Täufers, also vor das

den Synoptikern bekannte Auftreten Jesu; und demnach könnte die Harmonistik bemerken, nun erst hätten jene zahllosen Galiläischen Wunder begonnen, welche in den Synoptikern angedeutet sind, und unter welche diese Berichterstatter aus chronologischem Irrthum die eigentlich früher vorgefallene Heilung zu Kapernaum hinabgestellt hätten: aber unser Evangelium weiss nach diesem zweiten Aufenthalt in Galiläa, in welchen es einzig dieses σημεῖον setzt, nur noch von Einer spätern Anwesenheit Jesu in Galiläa, und setzt auch auf diese dritte wieder nur Ein Wunder, nämlich die Speisung sammt dazu gehörigem Seeübergang VI. 1 — 26. Auf jeden der drei Galiläischen Aufenthalte setzt also das vierte Evangelium je Ein Wunder, wobei freilich das dritte, wir werden unten sehen, warum, nicht mehr ausdrücklich als im Ganzen das dritte Galiläische Wunder bezeichnet wird; doch wird auch hier das nachher noch Wunder begehrende Volk abgewiesen VI. 30. — Die Synoptiker schildern uns Jesu Brüder und Muttter von Anfang seines Auftretens an als ungläubig; unser Evangelium hingegen zeigt die Maria als Wunder erwartend zu Kana, und bringt dieselbe sammt den Brüdern in bleibende Gemeinschaft mit Jesu und seinen Jüngern II. 3, 5, 12. — Unser Evangelium giebt Jesu schon am Jordan einige Jünger C. I., ja es lässt die Bekannten zu Kana, noch ehe hievon eine Kunde dort sein kann, voraussetzen, dass Jesus Jünger habe II. 2; die Synoptiker hingegen lassen Jesum erst in Galiläa nach des Johannes Gefangnehmung auf ganz andre Weise zum Theil sogar ebendieselben Jünger berufen. — Sie denken Jesum immer in Galiläa mit Ausnahme vorübergehender Exkursionen und des letzten Passah, an welchem er zu Jerusalem gekreuzigt wurde; unser Evangelium hingegen lässt ihn wesentlich ausserhalb Galiläa wirken, und nur drei Male, zuerst für ganz kurze Zeit II. 1 — 13, dann durch Verfolgungen aus Judäa vertrieben, wie es scheint auch nur bis wieder ein Fest ihn abrief, in Galiläa sein IV. 43 — V. 1; VI. 1 — VII. 1, 2. Sie schildern Jesu letzte Mahlzeit als Passahmahl, Johannes aber als ein sonstiges Mahl, indem das Passahmahl erst am Abend der Kreuzigung, also einen Tag später genossen werden soll,

eine Differenz, die trotz vieler Bemühung sie auszugleichen, endlich ziemlich allgemein zugestanden wird.*

Alles dies giebt eine so verschiedene geschichtliche Anschauung, dass die längst erkannte Verschiedenheit der synoptischen und der Johannäischen Reden Jesu fast die kleinere wird. Wie soll denn ein von besonderer Autorität entblösster Späterer mit einem so vielfach wider die verbreitete Ansicht verstossenden Evangelium Eingang gefunden haben? Weit begreiflicher ist die gewöhnliche Annahme, dass nur die bedeutende, nicht ersonnene Autorität eines Augenzeugen ein solches Buch kann gehalten haben. Gerade um diesem Einwurf zu entgehen, und weil es unthunlich scheint, so abweichende Geschichtsanschauung ungefähr gleichzeitig in einerlei Gegend fixirt zu denken, hat Lützelberger, gestützt auf eine alte Überschrift des ersten Johannäischen Briefes „ad Parthos," das vierte Evangelium im östlichern Asien entstehen lassen, und des Johannes Aufenthalt in Kleinasien völlig in Abrede gestellt. In weit aus einander liegenden Gegenden, wo andre Apostel gewirkt hätten, könnte sich leichter eine so verschiedene Geschichtsanschauung fixirt haben; in Einerlei Gegend hingegen entstanden gedacht bliebe die Originalität des vierten Evangeliums immer sehr auffallend, wenn man nicht annimmt, Johannes hätte um das Geschichtliche und seine Gestaltung in den Gemeinden sich als ächter Apostel und Lehrer (2 Korinth. V. 16) wenig bekümmert, bis ihm spät nach Beendigung apostolischen Reisens der Gedanke gekommen, das Historische noch selbst zu bearbeiten. Will man also das Historische wie die Reden nicht irgendwie auf einen Augenzeugen zurückführen, der auch einer schon verbreiteten Tradition gegenüber, wenn er aus apostolischer Lehrthätigkeit zurückkehrend, diese Tradition vorfände, als Apostel dennoch ein anerkennbares Recht hatte, sie zu ergänzen und zu berichtigen: so wird man allerdings am besten thun, mit Lützelberger in ferne Gegenden auszuwandern, aus denen sich durch Hypothesen um so leichter das Evangelium

* Lücke a. a. O. I. S. 130.

ableiten lässt, je weniger wir vom Christenthum jener Gegenden wissen. Am Ende müsste aber auch eine Parthische Tradition auf Apostel zurückgehen, die Lützelberger in denen findet, welche unser Evangelium am meisten hervorhebt, Petrus, Philippus, Nathanael, Thomas und Andreas, welch letzterer nach Lützelberger mit dem „Jünger, welchen Jesus lieb hat", identisch wäre, so dass Johannes wie sein Bruder Jakobus nur gar nicht vorkäme ausser im Anhangscapitel, wo die Söhne Zebedäi genannt sind.

Von Alters her wurde dem vierten Evangelium die Absicht zugeschrieben, die drei andern zu ergänzen, und immer wird es den Eindruck machen, wenn freilich nicht die abgefassten synoptischen Evangelien, doch die ihnen zum Grunde liegende Tradition zu ergänzen. Die Ergänzung findet man bald im idealern Standpunkt,* bald im Hervorheben der Perioden und Wirkungskreise, welche wie das vor Johannis Gefangnehmung Fallende, von den Synoptikern übergangen waren.** Vermuthlich hängen beide Arten von Ergänzung innerlich zusammen.*** Oder war nicht Jerusalem durch viele Mittel geistiger Bildung, welche namentlich den vornehmern, leitenden Klassen, den *Ἰουδαίοις* unsers Evangeliums, eigen sein musste, der geeignetere Ort für hüllenlosere Mittheilung höherer Ideen als Galiläa, wo Jesus meist mit *ὄχλοις* zu verkehren hatte? Es scheint sehr natürlich, dass er vor letztern das Ideale in Gnomen und Gleichnisse zu hüllen strebte, in welchen dasselbe, wenn auch nicht gleich verstanden doch sehr behaltbar aufgefasst wurde; vor gebildeten Judäern dagegen oft in freierer Weise sein messianisches Selbstbewusstsein aussprach und polemisch vertheidigte. Mit Recht hätten also die das Galiläische zusammensuchenden Synoptiker vorherrschend Gnomen, Bilder und Gleichnissreden, mit Recht der das Judäische hervorhebende Johannes Reden der

---

* Clemens Alex. bei Euseb. H. E. VI. 14.

** Euseb. H. E. III. 24.

*** Wie zum Theil Hieronymus, Epiphanius und Theodorus von Mopsvestia andeuten.

andern Art. Eine Vorliebe für mystisch unmittelbare Kundgebung des religiösen Selbstbewusstseins ist dem Johannes ohnehin eigen. Zwar sind auch hier Bilder benutzt, aber in's innere Leben gestellt; und bemerklich genug tritt eine Lehrweisheit Jesu darin hervor, dass er weit einfacher redet zur Samariterin, das Bild des Wassertrinkens benutzend, zu grösserer Volksmenge VI. 27 f. das Bild des Brotessens anwendend, während er sonst bei Johannes selten ein Bild lange fest hält, nur etwa die Allegorien vom Schafstall und Weinstock ausgenommen. Gerade dieser von den synoptischen Reden so abweichende Charakter der Johannäischen kann also nicht für die Unächtheit des Buches sprechen; denn theils ist an sich wahrscheinlich, dass Reden dieser Art auch vorkamen, aber als für grössere Kreise unbehaltbar von der Tradition nur in wenigen Spuren festgehalten wurden; theils würde wiederum ein Schriftsteller, der ohne die Autorität eines Augenzeugen zu haben, Jesum so abweichend von der traditionell erhaltenen Weise sprechen liesse, schwerer Eingang gefunden haben bei den Gemeinden.

2. Die Manier, Jesu Aussprüche nicht oder falsch verstanden werden zu lassen.

Doch gerade die Lehrweisheit wird ja üblich gewordener Massen dem Johannäischen Christus fast gänzlich abgesprochen, und der bekannte Einwurf immer wiederholt, Jesus spreche gewöhnlich so, dass seine Zuhörer ihn falsch oder gar nicht verstehen. Da nun Christus ein so unpraktischer Lehrer nicht könne gewesen sein, so müsse die Johannäische Vorstellung hievon eine irrige sein, welche nicht von einem Apostel und Augenzeugen herrühren könne. Auch Weisse und Schenkel benutzen diesen Umstand für ihre Hypothese; an sich können die Aussprüche Jesu zwar so gelautet haben, aber nicht in den hier hinzugefügten historischen Situationen und Gesprächen so gesprochen sein; darum seien nur die Reden Jesu Johannäisch, das Historische hingegen erst später hinzugefügt. Was ist nun aber an dieser behaupteten unpraktischen Manier des Johannäischen

Christus?* Ein Ausleger sagt sie dem andern nach; vergleicht man aber die einzelnen Fälle, so löst sich die angebliche Manier in sehr verschiedenartige Klassen des Verfahrens auf, die gewöhnlich einen ganz guten psychologischen Takt verrathen, oder doch durchaus nicht von der Art sind, dass ein Augenzeuge nicht so darstellen könnte.

a. Im Gespräch mit Nikodemus. III. 1 — 13.

Ein berühmter Beleg für jene sogenannte Manier findet sich im Gespräch mit Nikodemus III. 1 ff. Es sei höchst auffallend, dass dieser Meister in Israel den von Jesu gebrauchten Ausdruck Wiedergeburt so grob missverstehen sollte und vom Wiedereingehen in den Mutterleib spreche, V. 4; denn der Ausdruck sei unter den Juden damals wohl bekannt gewesen und namentlich gebraucht worden von Proselyten, welche aus dem Heidenthum in's Judenthum übertraten. In der That, dass Nikodemus das von Jesu geforderte γεννηθῆναι ἄνωθεν V. 3 und 7 von wiederholter leiblicher Geburt verstehen sollte, ist selbst wenn die Anwendung dieses Ausdrucks auf Proselyten damals noch nicht üblich war, dennoch, weil er schon im Alten Testamente im wesentlichen sich vorfand, so unerhört, dass man nicht nur ihm selbst, sondern auch dem, sei es nun berichtenden oder dichtenden, Erzähler diese Combination zuzutrauen, bedenklicher sein sollte, als es hie und da der Fall ist. Aber steht sie nicht da mit dürren Worten? Es scheint nicht, dass die Worte im Sinn des Evangelisten wirklich so dürre Worte seien. Freilich haben auch hier Exegeten, die zum Voraus Apologeten sein wollen, durch mancherlei Kunststücke dem Evangelisten mehr geschadet als genützt;** wenn sie behaupten, z. B. Nikodemus sei nur darüber befremdet, dass Jesus von Söhnen Abrahams noch fordere, was nur Heiden aufzuerlegen sei; denn von einem Gegensatz der Juden und Heiden ist im ganzen Gespräch keine Spur; oder Nikodemus verstehe ihn ganz gut,

---

* Lücke a. a. O. 3te Ausg. I. 139. f.

** Strauss Leben Jesu I. S. 636. (erste Aufl.)

stelle sich aber einfältig, um zu prüfen, ob Jesus das Bild auch ordentlich erklären könne; eine Auslegung die das Verhältniss beider Sprechenden völlig auf den Kopf stellt. Aber trotz so ungeschickter Apologeten wird der weder gläubig noch ungläubig befangene Leser die Antwort des Nikodemus, falls sie buchstäblich ausgelegt wird, immer so überaus einfältig finden, dass er den Worten diesen einfältigen Sinn nur im Nothfalle zutrauen kann. Hätten aber die Worte wirklich diesen einfältigen Sinn, so ist nicht abzusehen, warum der jedenfalls nicht ungeschickte Verfasser unsers Evangeliums, so schreiben kann, wenn er fingirt, hingegen nicht so soll schreiben können, wenn er erzählt. Fast möchte man es umkehren und sagen, eine dichtende Lehrerzählung von jedenfalls geistvollem Verfasser könne weit weniger diese Antwort des Nikodemus fingiren, als hingegen ein Bericht von wirklicher Begebenheit, in welchem etwa die freie Combination durch Reminiscenzen wenigstens gehemmt sein könnte, so darstellen. Der Evangelist scheint aber soweit auf verständige Leser zu rechnen und findet eben darum in ohnehin gedrängter Erzählung nicht nöthig, jenes einfältige Missverständniss ausdrücklich abzuschneiden. Mag er berichten oder dichten, auch im erstern Falle war ihm das Gespräch gewiss nur nach seinen bedeutenden Punkten hin mitgetheilt und nur in Umrissen im Gedächtniss geblieben, so dass stylistisch das Gespräch sein Eigenthum ist, wie wenn er es als Lehrerzählung rein aus sich entworfen hätte. Nikodemus bezweifelt die Möglichkeit, das zu erfüllen, was Jesus fordert, also das γεννηθῆναι ἄνωθεν, wahrscheinlich „von oben," nicht „von neuem" geboren werden.* Da er auch V. 9 zu zweifeln fortfährt, wo er doch nach Jesu V. 7 und 8 gegebener Erläuterung wissen muss, dass von geistigem Geborenwerden die Rede sei, und mit gar nichts angedeutet wird, der später erzählte Zweifel sei auf etwas anderes gerichtet als der V. 4 ausgesprochene: so kann es sich gar nicht um ein Verstehen oder Nichtverstehen des Ausdrucks γεννηθῆναι ἄνωθεν oder ἐκ πνεύματος handeln; der

* Bauer a. a. O. S. 86.

Zweifel ist vielmehr noch ebenso vorhanden, wo jener Ausdruck jedenfalls schon auf's Geistige bezogen ist. Wenn Nikodemus auf ausgesprochenen Wunderglauben hin eine leichte Aufnahme bei Jesu gewärtigt, so will Jesus, wie in diesem Falle bei Johannes fast überall, ihn vom Wunderglauben weg auf ein höheres, auf das πνεῦμα gegründetes Glauben hinweisen, und fordert darum Wiedergeburt. Nikodemus hat das nicht erwartet und ist befremdet durch diese, wie er recht gut versteht, ungleich energischere Forderung, als man sonst mit dem Ausdruck zu verbinden gewohnt war. Er wendet darum befremdet und ungläubig ein: „Kann ein Mensch denn, wenn er schon alt ist, wieder in den Mutterleib eingehen und zum zweiten Mal geboren werden?" d. h. die Forderung Jesu sei so unstatthaft, wie wenn von leiblicher Geburt die Rede wäre für einen, der schon alt ist; ganz wie beim reichen Jüngling gesagt werden könnte: er kann, was von ihm gefordert wird nicht leisten, oder kann ein Kamel durch's Nadelöhr eingehen, ohne dass Jemandem einfiele zu denken, ein allfällig so Antwortender habe den Ausdruck „eingehen in's Himmelreich" mit dem Ausdruck vom Kamel für einerlei gehalten.* Jesus fährt nun fort wie gewöhnlich, wo auf seine Zumuthung nicht eingegangen wird, er stellt sie noch einmal, nur bestimmter und schroffer und knüpft dann erst Erläuterungen an, die gar nicht ein Missverständniss, sondern einen Mangel an Vertrauen beseitigen wollen: „Wer nicht aus Wasser und Geist (also nicht bloss aus Wasser und Taufe wie euere Proselyten) geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes kommen; was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch; was aber vom Geiste geboren ist, ist Geist (vrgl. I. 13). Darum lass dich's nicht befremden, dass ich diese Forderung stelle, (halte sie, die du wohl verstehst, nicht für unausführbar); denn geheimnissvoll wie der Wind, den man nicht sieht, aber spürt, wirkt dabei der Geist." V. 5 — 8. Nikodemus wiederholt noch einmal, nur nicht mehr so zuversichtlich und stark, seinen Zweifel: „Wie wäre solches möglich?" und bekommt nun zur Antwort:

* Beausobre in Saurins Betrachtungen über das A. u. N. T. III. S. 277.

„du, ein Lehrer in Israel, verstehst das nicht u. s. w.“ V. 9, 10. Es ist klar, um das Verstehen als Sache der Intelligenz handelt es sich gar nicht, Nikodemus zweifelt nicht an unverstandener, sondern an ungefähr wohl verstandener Zumuthung, er glaubt nicht an die Möglichkeit, etwas so weit Greifendes zu erfüllen. Dass dieses die Sachlage ist, wird endlich vollends entschieden, wenn Jesus V. 12 fortfährt: „glaubet (nicht etwa bloss verstehet) ihr nicht, wenn ich τὰ ἐπίγεια euch sage (womit jedenfalls Kleineres gemeint ist); wie werdet ihr glauben, wenn ich τὰ ἐπουράνια euch vortrage (also noch Tieferes, Grösseres, Höheres Vrgl. I. 52)?“ Wunderlicher wäre ja nichts, als wenn Jesus am Nichtverstehen seines Zuhörers scheiternd, zu noch schwerer zu Verstehendem überginge, möchte dies nun im Berichte eines Faktums oder in einer fingirten Lehrerzählung vorkommen. Es ist daher nur eine nothwendige Consequenz falscher Betrachtung, wenn man den Ausdruck πιστεύειν V. 12 zu korrigiren versucht,* denn ohne diese Willkür ist allerdings die Auslegung, welche V. 4 buchstäblich nimmt, gar nicht durchzuführen. Wer das ganze Gespräch aus Geist und Manier des Johannes, namentlich aber so wie es der ganze Zusammenhang fordert erklären will, kann über den bildlich vergleichenden Sinn von V. 4 so wenig zweifelhaft sein, als man es heutzutage bei I. 52 sein wird. Wer überhaupt auf die starke Bildlichkeit in den Evangelien, besonders in Jesu Reden eingehen will, wird denen nicht beistimmen, welche bei Lukas: „selig sind die Armen, die Traurigen, die Hungernden u. s. w.“ darum weil erklärende Beisätze wie τῷ πνεύματι nicht hinzugefügt sind,** den Fund gemacht haben wollen, dort spreche Jesus nach beschränkt essenischer Ansicht den Satz aus, wer es nur recht schlecht habe in dieser Welt, könne schon darum und abgesehen von seinem sittlichen Verhalten gute Tage in der andern Welt erwarten. Ohne Zweifel hat Jesus diese schroffe Ausdrucksweise nach seiner Manier ganz absichtlich

* Bauer a. a. O.

** Strauss a. a. O. I. 575.

gewählt, Matthäus aber die ganz richtige, im Zusammenhang des Vortrags Jesu schon von selbst sich verstehende Deutung beigefügt. Oder soll das Kamel buchstäblich durch's Nadelöhr gehen, der Eingang von Reichen in's Himmelreich ganz eigentlich für unmöglich ausgegeben sein, da doch bei und mit Gott alle diese Dinge möglich sind? Haben die Pharisäer buchstäblich Kamele verschlungen und Mücken durchgeseigt? Will Jesus im Reiche seines Vaters buchstäblich wieder Wein trinken; meint er buchstäblich, der Vater könnte Engellegionen senden zu seiner Befreiung; er werde in eigentlichem Sinn wiederkommen in Wolken des Himmels und bei Jerusalems Untergang werden die Sterne herabfallen u. s. w.? Unstreitig hat die neuere Theologie Fortschritte gemacht in der Verschmähung apologetischer Künste, aber an die Stelle apologetischer Befangenheit ist hin und wieder eine Befangenheit in entgegengesetzten Interessen aufgekommen und hat schon über Gebühr sich breit gemacht.* Nikodemus hat ungefähr dasselbe Verhältniss zu Jesu wie Matth. XIX. 25, 26 die Jünger; er sträubt sich gegen eine tief eingreifende Zumuthung. Dass er übrigens vom Gespräch nichts davon trage, ist keineswegs die Ansicht des Evangelisten, der ihn unten als immer offener auftretenden Anhänger Jesu darstellt.

* Bauer z. B. a. a. O. S. 98 f. will aus der blossen Notiz, Jesus habe mit einem pharisäischen Obern über die Nothwendigkeit der Wiedergeburt gesprochen, alles Weitere als Aussage spätern Bewusstseins d. h. als Fiktion begreifen, weil 1) in V. 5 an die erst später sakramentlich eingesetzte Taufe gedacht sei; 2) weil V. 13 auf lokales Herabkommen vom Himmel und Hinaufsteigen in den Himmel, das anachronistisch als schon vergangen gedacht sei, angespielt werde, daher Jesus auch anachronistisch als im Himmel schon seiend erscheine; 3) weil hier das spätere Dogma von Christi Versöhnungstod V. 11 ihm in den Mund gelegt sei. — Diese Auffassung scheitert schon an dem Umstand, dass gerade unser Evangelist von all diesen spätern Vorstellungen im ganzen Buche nichts verräth, also auch hier sie nicht haben kann, vielmehr z. B. das Sein Jesu im Himmel auch während seines Erdenlebens ideal aussagt. Das spätere dogmatische Bewusstsein würde ein ganz anderes Evangelium erzeugen. Dass aber ein später berichtender Evangelist die Färbung seines Bewusstseins auftragen wird, ist ebenso natürlich als von dem was Bauer meint verschieden.

b. Gespräch mit der Samariterin IV. 2 — 28.

An sich sei diese Auffassung des Gesprächs mit Nikodemus schon natürlich, sagt man, aber in unserm Evangelium, wo auch sonst die Manier herrsche, Jesum missverstanden werden zu lassen, müsse das Einzelne aus dieser Manier erklärt werden. Gleich im folgenden Capitel komme sie wieder vor in dem Gespräch mit der Samariterin IV. 2 ff., welche auch nicht oder doch falsch versteht. Allerdings versteht die Frau Jesum nicht gleich, aber die ganze Situation ist eine durchaus andere. Statt des Lehrers in Israel, der Jesu Zeichen gesehen und ein Höheres in ihm voraussetzt, aber offenen Übertritt scheut, steht hier ein Samaritisches Weib, welchem Jesus nichts ist als ein zufällig am Brunnen Jakobs mit ihr zusammentreffender Jude, vielleicht im Gewande des jüdischen Rabbi. Es fehlt jeder schon gemeinsame Anknüpfungspunkt, jede vorläufige Ahnung, die nur zu entwickeln wäre. Das Wasser des Brunnens, welches beide trinken wollen, ist der einzige gegebene Punkt. Von diesem geht daher Jesus aus und spricht geheimnissvoll von besserm Wasser, welches er gebe IV. 10. Dass die Frau diese Andeutung gleich verstehe, ist nicht erwartet; ganz genügend antwortet sie, er werde doch nicht mehr sein wollen als der Erzvater Jakob, welcher den Brunnen gegraben und mit dem Wasser desselben zufrieden gewesen sei V. 11, 12. Immer noch geheimnissvoll sagt Jesus, „dass sein Wasser für immer den Durst lösche“ V. 13, 14; nun allerdings antwortet das Weib: „gieb mir von diesem Wasser, damit ich nicht wieder dürste, noch hieher kommen muss, um Wasser zu schöpfen“ V. 15. Dies nun wäre die Johannäische Manier, Jesum wenn er bildlich redet, buchstäblich, also falsch verstanden werden zu lassen. Die Sache ist aber eine ganz andre als bei Nikodemus, der sich gegen hinlänglich verstandene Zumuthung sträubt; das Weib hingegen will etwas, wovon sie weiter noch nichts versteht als dass es ihr heilsam sein soll; denn eine eigentlich bestimmte Vorstellung von äusserlichem Wasser, welches für immer den leiblichen Durst lösche, würde das Weib schwerlich festhalten, kann aber recht gut in vorübergehendem Gespräch sich so ausdrücken. Wir

begreifen es ganz gut, dass sie, was Jesus meint, nicht recht fassen kann, und ohne eben zu wissen, wie sich jenes lebendige Wasser zum Wasser des Brunnens verhalte, das Verlangen ausspricht: „gieb mir von deinem für immer den Durst stillenden Wasser", damit ich das andre Wasser entbehren kann. Sie ist also so weit gebracht, etwas von Jesu zu begehren, etwas freilich räthselhaftes; und das eben will Jesus, sie soll ahnen, dass er ihr etwas geben könne, was mehr ist als der Dienst, welchen sie ihm durch Wasserschöpfen geleistet. Da er soviel erreicht hat bei einem, wie sich zeigt, auf himmlische Dinge nicht eben hingerichteten Weibe: so sorgt er nun dafür, dem Weibe durch ein Zeichen* im niedrigern Gebiet des Lebens zu imponiren, um ihr Zutrauen auch für das höhere zu wecken, und bringt, wir fragen hier noch nicht, wodurch in Stand gesetzt, den Lebenswandel der Frau so zur Sprache, dass sie den Blick eines Propheten erkennt, V. 16—19. Wahrscheinlich will er, sei die Sache nun historisch oder eine Lehrerzählung, das Bewusstsein der Sünde, den rechten Durst wecken, bevor er auf das Lebenswasser zurückkömmt. Das Weib aber, auch hier weder geneigt noch geschickt, auf Dinge einzugehen, die ihre Ruhe stören, legt dem Propheten die Streitfrage der Juden und Samariter über den Ort der rechten Gottesverehrung vor V. 20. Jesus lenkt auch von hier aus das Gespräch hin auf den kommenden vollendeten messianischen Religionszustand, der zwar aus dem Judenthum hervorgehen werde, aber Anbeter erheische, die im Geist und in der Wahrheit anbeten, V. 21 — 24. Sie versteht recht gut, dass er den Messias und sein Reich meine, lenkt aber auch hier wieder von solchen Dingen ab mit der Bemerkung: der Messias wann er einst kommt, wird uns über alles dieses belehren, V. 25 und nun ohne Bild auf das lebendige Wasser zurückkommend, spricht er: „der ist's, welcher mit dir redet", V. 26. Eben kommen die Jünger mit Lebensmitteln aus der Stadt zurück, und die Frau eilt, ohne auch nur das Wassergefäss mitzunehmen, erstaunt in die Stadt zurück V. 27, 28.

* Vom Wunder selbst unten, wo die Johannäischen Wunder zu betrachten sein werden.

Sofern unter der Johannäischen Manier etwas psychologisch unwahrscheinliches verstanden wird, will sie auch hier nicht zum Vorschein kommen. Wo das Weib noch nicht versteht, hatte auch Jesus noch nicht auf eigentliches Verständniss gerechnet; gerade so wenig, wie dann V. 32, wo er den Jüngern, die befremdet, dass er nach den gebrachten Speisen nicht zugreift, ihn mahnten: iss doch nun! zur Antwort giebt: „Ich habe eine Speise zu essen, von der ihr nicht wisset.“ Natürlich, dass die Jünger wie V. 11, 12 das Weib noch nicht absehend, was er eigentlich meine, an irdische Nahrung denken, das wenigstens vermuthungsweise aussprechen zugleich als prüfendes Mittel, um zu erfahren, was doch wohl etwa anderes gemeint sei. Nun erst folgt das schöne Wort V. 34: „Meine Speise ist zu thun das Werk dessen, der mich gesandt hat.“ Solche Speise war ihm auch der im gering geachteten Samaritischen Weibe wie mühsam und unvollkommen gewirkte Eindruck, ein Samenkorn, woraus er V. 33 — 38 den Jüngern eine Ernte verheisst, wo sie nicht gesät haben. Gerade diese Combination ist so sinnig und tief, dass wer so sei es nun dichtet oder berichtet, unmöglich die Fälle des Nicht- oder Halbverstehens so plump sich vorstellen kann, als gewisse Ausleger ihm zutrauen. Die Erzählung ist innerlich ganz wahr gehalten; wer sie gebildet hätte aus zusammengestellten Johannäischen Redestücken und traditioneller Erzählung, müsste ein Meister gewesen sein. Statt unpsychologischer Manier tritt uns ein sichrer psychologischer Takt entgegen. Selbst wenn die Samaritische Messiasidee eine ganz abweichende gewesen wäre oder die Samariter sie gar nicht gelehrt hätten, — eine Frage, die zu den dunkelsten gehört und mit einem Exkurs noch lange nicht aufgehellt wird,* kann das Weib dennoch die in

* Bauer a. a. O. in der Beilage über die messianischen Erwartungen der Samariter, muss daher eine so weite Kluft zwischen palästinensischen Juden und Samaritern gegen die Zeit Christi hin voraussetzen, dass S. 419 „alle geistige Berührung zwischen beiden Seiten aufhörte.“ Selbst wenn eine hermetische Absperrung in jener Zeit nachweislich wäre, musste ja frühere Berührung fortwirken. Eine Erwartung wie die messianische muss auf Nachbarländer mitgewirkt haben gerade auf die niedrigern Volksklassen.

Samarien ungefähr wohl bekannte jüdische Idee vortragen hören und so sprechen wie sie spricht.

c. In den Gesprächen mit den *Ἰουδαίοις*. V — XII.

Aber kehrt denn nicht diese Manier wieder im mittlern Theil des Evangeliums, wo Jesus mit den *Ἰουδαίοις* zu thun hat? Wenn ja, so wäre es eine Manier für Gespräche mit den *Ἰουδαίοις*, die meist eine wieder andre Stellung zu Jesu einnehmen als jener Nikodemus und dieses Samaritische Weib. Die meisten hier vorkommenden Fälle des Nichtverstehens sind daher wieder andrer Art, ein ganz psychologischer Takt, Zuhörern, die nicht verstehen wollen, nur um so entschiedener mit derselben Behauptung wiederzukommen, dann aber Erläuterungen folgen zu lassen, die selbst das Nichtverstehenwollen unmöglich machen, und jeden, der sich gegen eine doch erkannte Wahrheit sträubt, dem Gerichte des Gewissens preis geben. Diesen Gesichtspunkt namentlich für jene Reden an die *Ἰουδαῖοι* stellt der Evangelist selbst ausdrücklich auf, konnte also den psychologischen Takt Jesu nicht verwischen. Als nämlich XII. 36 für alle diese Reden an die *Ἰουδαῖοι* ausdrücklich ein Schluss angegeben wurde: „Nach diesen Worten entzog sich ihnen Jesus und erschien nicht mehr öffentlich vor ihnen," charakterisirt der Evangelist die bisherige Lehrwirksamkeit Jesu und die Art, wie dieselbe aufgenommen wurde, und wendet schlagende Stellen des Alten Testamentes an, V. 38—41, welche keineswegs klagen, dass Jesus nicht oder falsch verstanden worden sei, sondern dass man seinem Vortrag sich nicht hingab, nicht glaubte und darum freilich die tiefere Bedeutung nicht verstehen konnte, noch wollte; nicht merkte, dass man ein Heil, eine Rettung verschmähe. Vom ordinären Verstehen ist gar nicht die Rede, vielmehr ist dieses vorausgesetzt, denn V. 42 heisst es, unter den *Ἰουδαίοις* hätten Viele an ihn geglaubt, ihn als Messias erkannt, aber nur so weit zu Jesu gehalten, als es ihre Stellung in der Gesellschaft des Volkes nicht genirte, „denn sie sahen mehr auf Ehre vor den Menschen als auf Ehre vor Gott," V. 42, 43. „Und doch hatte Jesus so laut gepredigt u. s. w." —

Wenn der Evangelist selbst mit klarem Bewusstsein diesen Gesichtspunkt aufstellt, dass ein Nichtverstehenwollen, ein Beharren in der Selbstsucht im Wege stand: so sind wir einem so umsichtigen, Auswahl und Darstellung wohl überlegenden Schriftsteller schuldig, statt mit der Klage über unpsychologische Manier weiter zu gehen, genauer nachzusehen, ob jene Fälle, die man unter diese Manier stellt, nicht vielmehr Belege sind für den vom Evangelisten selbst am Schlusse geltend gemachten Gesichtspunkt. Schon C. V. sind Zuhörer der bezeichneten Art vorausgesetzt, wenn V. 40 steht: „Ihr wollet nun einmal nicht zu mir kommen, auf meine Ideen nicht eingehen," und V. 42: „Ich sehe wohl, dass ihr keine Liebe zu Gott in euch habet, darum auch keinen Muth, für die Sache des göttlichen Gesandten die Ehre vor den Menschen aufzuopfern" V. 44. Ganz so ist auch die (wie sich unten zeigen wird eigentlich auch in Jerusalem, darum vor Ἰουδαίοις VI. 41, 52 gehaltene, missverständlich nach Galiläa versetzte) Rede VI. 27 — 71 ein Beweis für diesen vom Evangelisten aufgestellten Gesichtspunkt, wenn V. 36 steht: „Ihr glaubet mir nicht, und doch bin ich das Brot vom Himmel, euch zur Speise und Rettung gesandt," V. 35, 37 — 40. Die Ἰουδαῖοι nehmen Anstoss daran, dass er sich Brot vom Himmel nenne, während doch bekannt sei, von welchen Eltern er abstamme V. 42. Ebenso ärgern sie sich V. 52, dass man sein Fleisch essen solle, und V. 60 nehmen auch Jünger (ohne Zweifel judäische doch nicht recht entschiedene Anhänger) daran Anstoss und treten zurück V. 66. — Hier überall verstehen die Ἰουδαῖοι hinlänglich, was Jesus lehrt und fordert, wollen aber nicht beistimmen, nicht darauf eingehen; es fehlt ihnen der reine, unbefangene Sinn für göttliche Wahrheit, das Gezogenwerden vom Vater V. 37, 44, 65; die Ichheit widerstrebt dem durch Christus vermittelten Himmlischen. Während daher V. 66 viele bisherige Anhänger zurücktreten, werden Andere nur fester im Glauben V. 69. Beides setzt voraus, man habe seinen Vortrag verstanden, aber den Einen sei das Verstandene lästig und widerwärtig gewesen, den Andern erfreulich und anziehend. —

Auch die Reden C. VII. werden von den Einen gläubig aufgenommen V. 31, von Andern nicht V. 28, 30. Ein erstes eigentliches Missverständniss in all diesen judäischen Reden begegnet uns hier V. 35, so zwar, dass man demselben Absichtlichkeit, Verdrehung und Spott recht deutlich anmerkt; ebendieselbe Äusserung Jesu, dass er bald weggehen werde, ohne Zweifel absichtlich etwas räthselhaft vorgetragen, veranlasst VIII. 22 eine noch boshaftere Verdrehung; dort, ob er zu den Juden in der Zerstreuung gehen wolle; hier, ob er sich selbst entleiben wolle. Ähnliche Bosheit ist wenigstens zum Theil Schuld an dem VIII. 53 bemerkten Missverstehen. Doch wir kommen hier zu einem ganz besondern Fall, der eine besondere Erörterung verdient.

d. Bei Ankündigungen des Weggehens Jesu.

Jesus wird allerdings auch im vierten Evangelium öfter nicht oder falsch verstanden, aber gerade da, wo auch die Synoptiker es voraussetzen, nämlich wenn er über seinen nahen Tod und Hingang zum Vater spricht. In der Art, wie er dieses thut, ist die Johannäische Erzählung offenbar sachgemässer und genauer.* Während die Synoptiker, von spätern Erfahrungen beherrscht, ihn mit den bestimmtesten Worten Kreuzigung und Auferstehung am dritten Tage voraussagen lassen, ohne dass doch, wo nachher die Auferstehung erzählt wird, solche Vorhersagungen vorausgesetzt sind, bis die Jünger ex eventu gewisse Worte Jesu dahin ausdeuten: sagt Jesus bei Johannes die durch Tod vermittelte Verherrlichung, den durch Untergang zu erlangenden Sieg immer so voraus, dass wenn nachher gar keine leibliche Auferstehung erfolgt wäre, die Sache dennoch in der Ordnung wäre. Da nun auch unser Evangelist an Einer Stelle II. 22 sagt, wie ex eventu erst ein ideal gehaltenes Wort Jesu von den Jüngern auf die leibliche Auferstehung gedeutet worden sei; in

* Oder wer wird auch hier mit Strauss a. a. O. I. 667 Bretschneidern beistimmen, die Dunkelheit der Vorhersagungen im vierten Evangelium sei aus mystischer Neigung des Verfassers entstanden und je dunkler eine Prophezeiung sei, desto pikanter?

den gegen das Ende hin immer häufigern Reden Jesu über sein Weggehen aber dennoch keine Spur von nachheriger Zurechtlegung dieser Reden nach späterm Bewusstsein zu finden ist: so zeigt sich, dass wer diese Reden hier niedergeschrieben hat, sich gar nicht verleiten liess, darum weil er hinterher von leiblicher Auferstehung Jesu wusste, dieses Moment nun in jene Reden hineinzutragen; ein nicht geringer Beweis, dass der Berichterstatter eben gar nicht ein späteres Bewusstsein wesentlich als Quelle seiner Erzählungen benutze, wie ein neuster Kritiker vermuthen will.* Ideal spricht Christus vom Weggehen, Wiederkommen und Siegen, oft in tiefer Rührung, nur schonend in Andeutungen. Ist's nun ein Beweis für die Unächtheit des Evangeliums, ist's überhaupt befremdlich, dass theils gegnerisch Gesinnte solche Andeutungen in boshaftem Spott lächerlich machen, theils die freundlich Gesinnten und Jünger nicht leicht fassen, was eigentlich gemeint sei? Gerade wo noch am meisten ein wirkliches Nichtverstehen vorkommt VIII. 27, folgt sogleich V. 28 eine Appellation an die Zukunft, d. h. es wird der Zukunft, dem Erfolg überlassen, über zweierlei Ansichten zu richten. Selbst dort ist aber wieder nicht reines Nichtverstehen der Intelligenz gemeint, denn dass feindseliger Sinn mitwirkte, giebt Jesus V. 23 ihnen zu verstehen. Auch hier bringt daher die Rede bei den Einen Frucht V. 30, bei den Andern nicht; den Grund aber giebt Jesus V. 43 an: „Warum versteht ihr meine Sprache nicht? weil ihr meine Lehren nicht hören, nicht befolgen möget; denn der Teufel ist euer Vater!" (Gegensatz zu: der Vater zieht euch, ihr seid aus der Wahrheit.) Also diejenigen, welche ihn V. 48 einen Samariter (Ketzer) und darum einen Besessenen schelten (Vergl. X. 20 und die Anklänge bei den Synoptikern), welche die behauptete Einheit mit dem Vater eine Lästerung nennen X. 30, 31, die verstehen Jesum nicht, wollen nicht auf seine Ideen eingehen.

Manier also kommt auch da nicht heraus, sondern genau was vom Evangelisten selbst XII. 38 ff. charakterisirt wird.

---

* Bauer a. a. O.

Wenn nun auch die Jünger selbst, ohne dass ein bewusstes Sichsträuben der Selbstsucht oder gar feindseliger Sinn bei ihnen mitwirkte, in den Abschiedsreden Jesum bisweilen missverstehen, so sind es eben die Fälle, wo er von seinem Weggehen spricht oder vom daran hängenden geistigen Wiederkommen, welches mit dem Kommen des παράκλητος einerlei ist, XIII. 36 f., XIV. 5 u. s. w. Jesus sagt aber selbst XVI. 25, dass er von diesen in die Messiasidee der Jünger nur schwer eingehenden Dingen zuerst schonend und oft in verhüllter Weise gesprochen habe. Er will weniger Belehrung von aussen herein als Weckung dessen, was die Jünger selbst einsehen und als nothwendig erkennen sollen.

Verwandt endlich sind einige andre Punkte, wo Jünger oder doch günstig Gesinnte nicht recht verstehen. So dringen X. 24 einige, wie es scheint, halb Gläubige oder heimliche Feinde in ihn, er möge doch endlich rund heraussagen, ob er der Christus sei. Wenn Jesus erwiedert, ich habe es euch schon gesagt, V. 25, so fehlte doch auch hier eigentlich mehr der Glaube als das Verstehen seiner Worte; daher beigefügt wird: „aber ihr glaubet es nicht.“ Er macht daher auch das Zeugniss seiner Werke geltend und bemerkt, dass Solche, ob auch der Messiasidee geneigt, doch nicht vom Vater gezogen seien, also die rechte Empfänglichkeit nicht haben.

Resultat.

Aus der sogenannten Johannäischen Manier werden also bei genauer Betrachtung verschiedene Verfahrungsweisen, deren jede psychologisch gerechtfertigt ist. Im Ganzen ist Jesus hoch über dem Gesichtskreis seiner Umgebungen dargestellt, welche theils aus redlichen aber vorurtheilsvollen Anhängern, theils aus entschiedenen Gegnern, theils aus Schwankenden und Unbestimmten bestehen. Die Feindseligen, vorzugsweise Ἰουδαῖοι genannt und aus Leuten bevorzugter Klassen bestehend, deren Interessen am ruhigen Fortbestand der damaligen Verhältnisse hingen, wollen auf seine Ideen und Zumuthungen nicht eingehen, wollen und können aus Mangel an unbefangener Empfänglichkeit nicht glauben, verstehen Einiges nicht, verdrehen Andres

absichtlich, wenn es Vorwürfe für sie enthielt, wohin namentlich gehört, dass er unschuldig durch sie werde getödtet werden. Entschiedene Anhänger verstehen ihn nur da nicht, wo er, absichtlich sie schonend, schwer zu tragende Wahrheiten geheimnissvoll nur andeutet, nur nach und nach heraussagt, wie seinen äussern Untergang; wo er mit Einem Wort mehr ihre eigne Einsicht wecken und zeitigen, als von aussen herein ihnen fremde Erkenntniss mittheilen will. Noch Schwankende, nur unbestimmt oder aus äussern Gründen an seine Messianität zu glauben Geneigte führt er durch entschiedene Zumuthungen zu einer Krisis und Entscheidung, gegen welche sie sich sträuben, und welches Widerstandes wegen sie nicht recht verstehen oder glauben mögen, was er fordert. Noch ganz Indifferente endlich, wie die Samariterin weckt er durch geheimnissvolle Andeutungen des Höhern, kann also Anfangs nicht gleich Verständniss beabsichtigen. Obgleich nun bei diesen Verhältnissen die Stellen nicht selten sind, wo Jesus missverstanden oder nicht verstanden wird: so will dennoch für die „Johannäische Manier" nichts übrig bleiben, was nicht füglich von einem Apostel und Augenzeugen so dargestellt werden konnte, nicht im Wesentlichen wirklich so sich zugetragen haben wird. Das psychologisch Richtige, Natürliche in dieser Haltung der Gespräche würde vollends an den Tag kommen, wenn man in einer umfassenden kritischen Zusammenstellung und Beurtheilung der Ausleger und Kritiker des vierten Evangeliums ganz dieselben Classifikationen wie in den Umgebungen Jesu aufzeigen und nachweisen würde, dass immer noch die sogenannte ganz indifferente Exegese an Jesu tiefer greifenden Zumuthungen scheitert; die judaisirend jüngerhaft gläubige Missverständnisse erzeugt, welche in Überdeutungen ex eventu ihren Grund haben; die gegnerischen Exegeten und Kritiker vollends von viel zu heterogenem Standpunkte ausgehen, als dass nicht gerade sie wie einst die *Ἰουδαῖοι* am häufigsten missverstehen und verdrehen müssten; richtiges Verständniss aber wie bei allen Produkten religiöser oder künstlerischer Thätigkeit nur in dem Maasse zu Stande kommt, als der Zuhörer, Zuschauer oder Leser vermöge einer erlangten

Verwandtschaft mit der Eigenthümlichkeit des Verfassers und seines Buches sich in diese versetzen, hineinfinden und so den rechten Schlüssel zum Verständniss finden kann.

In der „Johannäischen Manier" giebt sich also durchaus kein Grund für die Unächtheit des Evangeliums zu erkennen; zumal wenn man noch hinzunimmt, dass Jesus allerdings hier in der eigenthümlichen Auffassung und Darstellung des vierten Evangelisten vor uns auftritt, welcher gerade nicht den Reden Jesu von objektivem, behaltbarem Charakter nachgeht, die gegen alle Individualisirung durch den Auffassenden spröde sind. Die hier aufbewahrten Reden sind subjektiver, flüssigerer Art, noch jetzt nur in Umrissen, Grundgedanken und Hauptwendungen behaltbar; sie mussten sich also in der Eigenthümlichkeit des Jüngers auch eigenthümlich ausprägen. Es stellen sich hier die Empfindungen des messianischen Selbstbewusstseins Jesu, wie sie durch den Gegensatz des κόσμος bestimmt, wesentlich immer dieselben sind, der Welt gegenüber dar, bald an dieses, bald an jenes in der äussern Situation gegebene Bild sich anlehnend. Darum konnte sogar ein Versuch entstehen, diese Reden alle in bloss zwei Redestöcke zusammenzustellen, wodurch aber keine Urschrift, sondern eher eine Vorarbeit zur Johannäischen Christologie gewonnen würde. An den Grundideen sammt ihrem Bilde, welche wie verschieden gefärbte Faden sich durch diese Reden hindurchziehen,* haben wir das wohl ganz rein von Jesu Herrührende; so wie auch das Wesentliche der Situation und Stellung derer, mit welchen er sich unterredet, vom Gedächtnisse des Jüngers behalten werden konnte; hingegen mag der Ausdruck, gerade wo er nichts frappantes, leicht behaltbares hat, ziemlich frei von Johannes wiederhergestellt sein. — Erinnert man sich nun, wie im historischen Theil des Evangeliums ebenso eine Grundanschauung im Chronologischen und Oertlichen sich zeigt, die wenn nicht aus Erinnerung herstammend

* Genauer erläutert sind sie bei Seyffarth „Ein Beitrag zur Specialcharakteristik der Johannäischen Schriften, besonders des Evangeliums." Leipz. 823.

unbegreiflich ist; wie sicher auf diese abgetheilte Grundanschauung die einzelnen Erzählungen hingestellt sind: so wird schon dieser Grundriss des Buches nicht leicht gestatten, dass dasselbe für unächt erklärt werde. Und wirklich haben auch nicht eben schüchterne oder apologetisch befangene Kritiker Bedenken getragen, die Unächtheit zu behaupten; denn man müsste eine so raffinirte Kunst und Fälschung voraussetzen, dass weder die motivirenden Interessen, noch die Geschicklichkeit der Ausführung in jener frühen christlichen Zeit mit auch nur einiger Sicherheit könnten vorausgesetzt werden. Immer bliebe es räthselhaft, wie ein so entstandenes Buch, das störend in die verbreitete Evangelientradition hineinwirkte, Eingang bei den Gemeinden hätte finden können, namentlich bei der geistigen Dürftigkeit des auf die Apostel folgenden Zeitalters.

B. Positive Nachweisung unächter Bestandtheile im Evangelium.

Rechtfertigung der Untersuchung durch Jesu freie Stellung zum Alten Testament.

Dennoch so schwer es wird, die Unächtheit des Buches zu behaupten, kann man sich trotz Credners* Behauptung der Ächtheit des Zweifels nicht erwehren, ob die seit Bretschneiders Probabilien bedeutend geschärften und vermehrten Bedenken mit gutem Gewissen können beseitigt werden; denn dass es auch eine unächte, unfromme Pietät giebt, welche gegen das Licht reinerer Wahrheit sich sträubt und verstockt, und von Alters her heilig Geachtetes theils aus Schwäche und falscher Friedensliebe, theils aus mehr oder minder bewusstem Zusammenhang mit persönlichen und Standesvortheilen, die auf fortbestehender Geltung des Althergebrachten zu ruhen scheinen, und dieses pflicht- und amtsmässig glaubt unbedingt vertheidigen zu müssen nach dem bezeichnenden Sprichwort, kein Schuster

* Einleitung in's N. T.

schelte sein eigenes Handwerk: das zeigen alle Krisen in der Weltgeschichte, das beklagten die Reformatoren, das hat Niemand mehr beklagt und gestraft als Christus selbst, indem er dergleichen „auf dem Stuhle Mosis sitzende" Vertheidiger des ehrwürdigen Alten, Ἰουδαίους „Kinder der Lüge und des Teufels" genannt hat! Der Apologet im Christenthum soll daher um so gewissenhafter ehrliche Waffen brauchen und reinen Wahrheitssinn erstreben, als er sonst den vertheidigten Gegenstand mit sich in den Schein des falschen Lügengeistes hinüberstellt; giebt es doch in Sachen des Erkennens keinen konservativen Geist, der sich losgemacht hätte vom redlichen Sinn für die Wahrheit. Christus selbst ist, gerade nach dem vierten Evangelium, der Rechtfertiger freierer Stellung gegen heilige Urkunden, und die geistige Entwicklung geht in allen Gebieten den Gang, den Geist zu wecken aus bloss vorgefundenem Versenktsein in substanzielle Verhältnisse; ihn von mehr instinktmässigen Werthschätzungen zu freien, selbstständig bestimmten, darum verklärten und veredelten Werthschätzungen hinzuleiten.

Jesus beruft sich zwar, und gewiss nicht aus blosser Akkommodation, auf das Alte Testament, welches ihn ankündige; aber er thut es so, dass er selbst sich dieser Autorität nicht in gleicher Weise unterwirft, wie er seine jüdischen Zeitgenossen sich unterwerfen sieht. Beachtenswerth ist es immer, wie das vierte Evangelium dieses für Christus an sich nothwendige Verhältniss zu dem Alten Testament so klar aufgefasst hat. Schon V. 39 beruft sich Jesus auf die γραφαὶ, indem er beifügt fast wie zu einem Akkommodationsbeweis: ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν. Es ist klar, dass ὑμεῖς nicht umsonst so hervortritt, sondern einen Gegensatz zum Sprechenden andeutet, und hierin durch δοκεῖτε noch verstärkt ist. Sollte aber der Apologet diese Worte abzuschwächen für Pflicht halten: so ist noch klarer, dass selbst wenn Jesus diese Worte nicht gebraucht hätte, er für sich und seine Jünger denen gar nicht zustimmen kann, welche im Alten Testamente das ewige Leben zu haben behaupten. Wenn man dieses Höchste, über welches Jesus selbst gar nicht hinausgehen will,

schon im Alten Testamente haben kann: so wäre ein Christus unnöthig, oder könnte sich nur als Reformator des ächten Judenthums darstellen und seinen Beruf nur darin finden, das ewige Leben den Menschen aus dem Alten Testamente zu vermitteln; dieses selbst wäre der Mittler; Jesus nur ein Diener des Alten Testamentes. Ganz übereinstimmend mit der eben geltend gemachten Stelle ist in demselben Capitel V. 45, wenn Moses ὁ κατηγορῶν ὑμῶν genannt wird, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε, ein Fundament des Heils, welches Jesus selbst offenbar nicht anerkennen kann, da er ausdrücklich verneint, dass Moses ächtes Himmelsbrot gespendet habe VI. 32. Eine gewisse Bedeutung schreibt er dem Moses und dessen Schriften zu, sofern sie nämlich den Messias vorbereiten, auf ihn hinweisen; findet aber in der obgleich viel weitergehenden Werthschätzung der Juden, mehr eine gemachte, geistlose Gewohnheitssache, welche daher gar nicht zum wahren Erfolg führe. Darum fügt er V. 46, 47 bei: εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασι πιστεύσετε; — Dieselbe Freiheit giebt Jesus kund, wenn er in offenbarem Doppelsinn VI. 32 erklärt: „Nicht Moses hat euch Brot vom Himmel gegeben, sondern das thut auf die wahre Weise der Vater erst durch mich!“ Oder was kann unpassender sein als hier auszulegen, die Negation sei ungenau, weil Christus nicht schlechthin leugnen wolle, dass Moses Himmelsbrot gegeben habe?* Allerdings die alttestamentliche Erzählung an sich zu leugnen fällt Jesu nicht ein, aber schlechthin leugnet er, dass Moses das ächte himmlische Brot gegeben und das ewige Leben schon im Alten Testamente recht und wirksam dargereicht sei; den Namen Himmelsbrot verdient ihm nur ὁ ἄρτος ὁ ἀληθινὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, darum sagt er: Obgleich ihr euch auf eine Schriftstelle stützend Ps. LXXVIII. 24 behauptet: ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ δέδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν: so war es eben doch nicht ewiges Leben ertheilendes Himmelsbrot. Ebendieselbe fernere Stellung zum Alten Testament nimmt Jesus ein VII. 19, wenn er sagt:

* Tholuck Commentar 5te Aufl. S. 138.

οὐ Μωσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον, (nicht etwa ἡμῖν), und dann V. 22 Μωσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν —— καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον, gerade um anzudeuten, was ja der ganze Zusammenhang ohnehin fordert, Jesus selbst unterwerfe sich nicht in gleicher Weise dieser Heilighaltung von Sabbat und Beschneidung und könne sich dafür auf Winke des Alten Testamentes selbst berufen, obgleich er sie für seine Person nicht nöthig hätte. Seine freiere Stellung können sie, denen das Alte Testament unbedingte Autorität ist, selbst nur aus geistloser Inkonsequenz anfechten: „wenn ihr ja auch am Sabbat beschneidet, um auch wenn einer am Sabbat geboren ist, die Vorschrift zu halten, dass jeder am achten Tage beschnitten werden soll: wie könnet ihr mir zürnen, dass ich am Sabbat den ganzen Menschen gesund mache?“ Wenn hier die einen Exegeten in der eingeschobenen Anmerkung οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωσέως ἐστὶν ἡ περιτομὴ ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων, die Absicht finden, die Beschneidung höher zu stellen als den Sabbat; die andern sie als bloss traditionell (ἐκ τῶν πατέρων) dem Sabbat unterzuordnen: so misskennt beiderlei Auslegung, dass Jesus sowol gegen das Mosaische als gegen das noch ältere Patriarchalische sich in eine gewisse Freiheit und Unabhängigkeit stellen will; worin dem Johannes jenes Synoptische zustimmt: κύριος τοῦ σαββάτου ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Diese Freiheit sogar gegen das Urälteste spricht Jesus auch V. 17 aus, wo gegenüber dem: „Gott ruhete am siebenten Tag,“ behauptet wird: „ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι.“ Denn keineswegs liegt in diesen Worten die Unterscheidung, sechs Tage sei Gott schöpferisch thätig gewesen, seither aber erhaltend und regierend,* wie diejenigen meinen erklären zu sollen, welche das Sechstagewerk von Jesu gerne ausdrücklich gebilligt wüssten; sondern, sofern der Sprechende nie den Hauptgedanken, auf welchen er Werth setzt, völlig mit Stillschweigen übergehen kann, heissen die Worte überhaupt, es habe für Gott auch am siebenten Tag keine Ruhe gegeben weder

* Tholuck a. a. O. S. 123.

gleich Anfangs noch seither. Auch in der kritisch verdächtigen Erzählung von der Ehebrecherin setzen die Gegner voraus, Jesus werde nicht entschieden die von Moses auf dieses Verbrechen gesetzte Todesstrafe anwenden wollen, und wirklich rettet er VII. 11 die Angeschuldigte. Dieses Verhältniss kehrt wieder VIII. 54, wenn er von seinem Vater sagt: *ὃν ὑμεῖς λέγετε, ὅτι θεὸς ὑμῶν ἐστι, καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν*; ja auch die Vertheidigung X. 34 — 36 ruht auf freierer Stellung Jesu zum Alten Testament im Gegensatz zur Unterwürfigkeit der Juden, auch da kehrt die Wendung wieder: *οὐκ ἔστι γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν*; Will man einwenden, *ὑμῶν* stehe nur, weil Jesus an eine auch von den Zuhörern anerkannte Autorität erinnert und aus zugestandener Prämisse einen Schluss ziehen will: so ist wieder zu entgegnen, dass gerade das nun angeführte Wort aus Ps. LXXXII. 6 *ἐγὼ εἶπον θεοί ἐστε* für Jesum keinen eigentlichen Werth haben kann. Darum argumentirt er so: „Ihr wollet mich als einen Gotteslästerer steinigen, weil ich meine Einheit mit dem Vater behaupte, mich also wie ihr saget zum Gotte mache. Giebt es denn nicht schon in euerm Alten Testamente, dem ihr doch keine Lästerungen zutraut, Stellen, wo Menschen geradezu Götter genannt sind? Wenn es denn diejenigen Götter nennt, an welche doch das Wort Gottes (jenes *εἶπον*) erging, und die Schrift ja nicht soll umgestossen werden, warum soll sich denn der, welchen der Vater geheiligt hat, nicht Sohn Gottes nennen dürfen?“ Die Vertheidigung hat den Charakter, von Prämissen auszugehen, welche den Zuhörern Autorität sind, so dass Jesus es utiliter annimmt, ohne für sich selbst jener Autorität zu bedürfen. Damit vergleiche man noch VIII. 17, wo er sich ebenfalls als göttlichen Gesandten ausweisen will und sagt: „Ich bin nicht allein Zeuge, sondern auch der zeugt mit, welcher mich gesandt hat, *καὶ ἐν τῷ νόμῳ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται* u. s. w.“ Noch ferner endlich hält sich Jesus diese Autorität, wenn er XV. 25 sagt: *ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν*, womit er nicht nur sich selbst, sondern auch den zuhörenden Jüngern eine freiere, unabhängigere Stellung zum Alten Testament (denn

in diesem weiten Sinne steht dort ὁ νόμος, da eine Psalmstelle Ps. LXVIII. 5 citirt wird) giebt.*

Alle diese Stellen trotz anderer, wo einfach die Schrift citirt wird wie XIII. 18, die ganze Manier, konstant vor den Juden zu sagen, eure Schriften, euer Gesetz, ihr meinet das ewige Leben darin zu haben, euer Moses, er hat euch nicht Himmelsbrot gegeben u. s. w. setzen einen Standpunkt voraus, welchem zwar die Schrift ein von Gott gewolltes erziehendes Buch ist, aus welchem viele Andeutungen, Typen, Weissagungen, Keime der Zukunft willkomm sind und die wesentlich bleibende Bedeutung der Schrift ausmachen; keineswegs aber die Schrift als äusserlich gebietende Autorität gilt.

Daher bleibt für die Kritik nur zweierlei übrig, entweder findet man in diesen Aussprüchen Jesu eine Freiheit, welche im Christenthum erst später sich bildete, dann wäre sie ein Beweis der Unächtheit dieser Reden, die als Reflex eines spätern Bewusstseins müssten entstanden, fingirt sein; oder man schreibt Jesu selbst diese Freiheit zu, so jedoch dass sie bei seinen Anhängern erst später durchschlug; dann sind gerade diese Reden ein Beweis für die Treue des Evangeliums. Das letztere ist schon an sich das wahrscheinlichere, sofern auch nur mit der Idee, Jesus sei ein prophetisch geniales Individuum mit schöpferischem innern Leben gewesen,** wirklich Ernst gemacht wird; hat doch auch Luther einen Brief des Neuen Testamentes, der unter dem in seiner eignen Seele lebenden christlichen Geiste zu stehen schien, rund weg eine stroherne Epistel ohne rechte evangelische Art genannt, und wird doch deswegen, weil die luthersche Kirche diesen Brief dennoch beibehielt, kein Vernünftiger sagen, jenes „Stroherne" sei dem Reformator erst vom spätern Bewusstsein Anderer angedichtet worden. Die Johannäische Darstellung erfreut sich zudem in diesem Punkte wenigstens was den Sabbat betrifft der Zustimmung synoptischer Erzählungen; auch ist der Mangel an jeder Spur, dass Jesus die vorgeschrie-

* De Wette a. a. O. S. 172.

** Strauss über Vergängliches und Bleibendes im Christenthum.

benen Opfer gebracht habe, ein starkes Zeugniss. Dass die Bergrede Matth. V. 17 ff. nicht widerspricht,* wird eine unbefangene Exegese zeigen; denn der als Thema vorangestellte Gedanke, Jesus wolle nicht auflösen sondern *πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας*, kann keinen andern Sinn haben als den in bestimmten Beispielen nachher ausgeführten, er lehre eine strengere Moral, weil er nicht bloss den Ausbruch des Bösen bestrafe, sondern schon die erste Regung im Gemüthe verwerfe. Darum muss eure Gerechtigkeit besser und strenger sein als die der Pharisäer; darum ist's nicht um Abschaffung dessen zu thun, was Moses für Gesittung des Volkes gethan hat; darum bleibt Jesus nicht stehen, wo Moses der damaligen *σκληροκαρδία* und Rohheit wegen stehen blieb, sondern führt seine Absichten gänzlich an's Ziel *πληρῶσαι τὸν νόμον*. Das Interesse also, welches, um den Geist aus den Fesseln der Autorität gänzlich frei zu machen, Jesu eine jüdische Bornirtheit zuschreibt, und von da aus wider die Ächtheit der Darstellung des Johannes argumentirt, wird erst seine Prämissen besser rechtfertigen müssen, und schwerlich sich in der sonderbaren Exegese halten können, welche einem Thema einen andern Sinn giebt als der Schriftsteller oder Sprechende selbst klar genug an Beispielen gleich nachher ausgeführt hat. Der wenigstens haltbarere Einwurf, es seien ja viele Christen und selbst die meisten Apostel nach Jesu Kreuzigung noch unter dem Gesetze und Alten Testamente geblieben, bis Paulus hierin die Freiheit erkämpfte, erledigt sich wiederum, wenn beachtet wird, dass Jesus solche Emancipationen nicht durch äussere Verordnungen und Belehrungen erzwingen, sondern der durch Andeutungen beschleunigten innern Zeitigung überlassen wollte; das selbstständig nach Jesu Weggang in den Jüngern entstehende christliche Leben, das *πνεῦμα* soll sie führen in alle Wahrheit, namentlich aber sie über das belehren, was sie während Jesu Leben noch nicht tragen konnten. Wie sollte hingegen später eine Emancipation vom Alten Testamente möglich geworden sein, wenn eine Erinnerung vor-

* Strauss Leben Jesu I. S. 579 f.

handen war, das stimme mit Jesu Absichten nicht überein; wenn nicht vielmehr mit der innerlich reif gewordenen Emancipation Tendenzen Jesu übereinstimmten, welche man nun erst recht verstand, so dass auch die Wirkung des πνεῦμα „sie zu erinnern an das, was Christus gesagt hatte," sehr begreiflich sich geltend gemacht hat?

Wie es also für Christus und diejenigen Christen, in welchen das πνεῦμα τοῦ πατρὸς selbstständiges Leben gewonnen, einen freiern Standpunkt giebt in Beziehung auf's Alte Testament, das darum doch heilige Urkunde bleibt; wie jener Standpunkt in der kirchlichen Dogmatik sanktionirt worden ist theils durch die Lehre von der Abrogation des νόμος, selbst moralischen Theils, sofern er äusserlich gebietende Autorität war;* theils durch die Lehre vom schon im Alten Testament liegenden aber nur latitirenden Evangelium: so muss ähnliche Freiheit reifen in Beziehung auf's Neue Testament, und in bestimmten Lehren von der kirchlichen Dogmatik sanktionirt werden, sobald nämlich der Geist des Christenthums selbstständiges Leben in vielen Gliedern der Kirche gewonnen hat. Von diesem Standpunkt aus muss das in uns lebende πνεῦμα alles, was in der Schrift sein urkräftiger Ausdruck ist, freudig als Wort Gottes wiedererkennen, allfällig minder gemässen Ausdruck hingegen bloss als Typus und Abbild benutzen, und bloss Menschliches, gar nicht aus dem πνεῦμα stammendes wie 2 Timoth. IV. 14 ausscheiden. Dies ist der protestantischen Kirche darum möglich, weil der Keim dazu in den Reformatoren selbst lag, und sogar die orthodoxen und hyperorthodoxen Dogmatiker darüber einig

* Zwingli ed. Schuler et Schulthess III. pg. 203. Leges civiles et caerimoniales pro temporum ratione variantur; — per Christum in universum sublatae sunt. Leges quae ad internum hominem pertinent', aeternae sunt. 205. A lege non sic sumus liberati, ut quae lex vult, facere non debeamus, nullus enim apex de lege excidet. Sic sumus liberati: qui amat, libere omnia facit, et lex damnare nequit, sumus enim sub gratia. — Musculus l. l pg. 80. Decalogus pertinet ad solos Israelitas. Aretius theol. probl. ed. 4. pg. 294. Vis legis moralis est abrogata.

waren, dass der einzige wesentliche Beweis für die Kanonicität der Schrift in dem eben dargelegten testimonium internum spiritus sancti ruhe, und auf keine Weise durch testimonia externa z. B. ecclesiae antiquae wenn schon gestützt, doch nicht beschränkt oder weiter begründet werden dürfe.* Im siebzehnten Jahrhundert verlor man freilich aus Inkonsequenz, die durch übertreibende Interessen herbeigeführt war, den vollen Gewinn der emancipirenden Siege des Reformationszeitalters und machte sich eine gleichmässige, äussere Autorität aus den heiligen Schriften, leichtfertig sich beredend, jene Bedenken reformatorischer und patristischer Gelehrten seien überwunden.** Die alte Freiheit wird aber immer entschiedener wieder gewonnen, und, mag sie dann auch von antichristlichem Geiste angewandt werden, wie eine äussere, so eine innere Kritik zu voller Anerkennung bringen. Luthers Geringschätzung des Briefes Jakobi war ja ganz und gar innere Kritik, er fand, freilich irriger Weise, keinen Ausdruck des in ihm lebenden, in andern Büchern wieder erkannten, evangelischen Geistes dort vor; ein allfälliges demüthiges Sichunterwerfen unter bloss äussere Autorität aber wäre werthlos gewesen und höchstens zu fordern, dass man in solchen Fällen dahin gestellt sein lasse, ob nicht seiner Zeit

---

* Wolfgang Musculus l. l. pg. 175. „Inter libros novi testamenti sunt, de quibus veterum sententiae variant, posterior epistola Petri, duae posteriores Johannis, epistola Judae, ad Ebraeos et Apocalypsis (die ἀντιλεγόμενα), quibus etiam epistolam Jacobi recentiores (z. B. Luther) connumerant. — Judicia veterum efficiunt, ut minus sim illis adstrictus quam ceteris scripturis. — Cautione opus est, ne falsae auctoritati nos subjiciamus " —

** Z. B. Burmannus Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum dei. Traj. ad Rhen. 1671. meint I. pg. 35. „De quibusdam horum librorum aliquando dubitatum fuit, verum postea, re comperta ac testimoniis indubiis evicta communi assensu inter canonicos recepti sunt, etsi de quorundam librorum scriptoribus etiamnunc disputatur." Doch unterscheidet Heideggerus Medulla theolog. pg. 19 das verbum internum als privata apostolorum et prophetarum inspiratio von dem externum, i. e. ejus per illorum ora praedicatio, canone publice facta, d. h. Quelle und Ausdruck.

der christliche Geist doch auch Bücher, in denen er es jetzt noch nicht kann, als seinen Ausdruck wiedererkennen könne.

Die engherzige und schiefe Richtung der Apologetik, welche von den alten und neuen Pharisäern gegen Jesum geltend gemacht wurde, kann daher nur als eine Sünde wider den heiligen Geist des Christenthums und dessen Wiederkehr in den Reformatoren angesehen werden. Aber ebenso sehr hat sich die kritische Forschung zu hüten vor dem nicht minder unreinen Geist, welcher an sich Freude hat am Auflösen dessen, was der Kirche werth ist. Daher vermögen wir nach dargelegter Prüfung weder in den Abweichungen des vierten Evangeliums von den Synoptikern, noch in der sogenannten Johannäischen Manier, Jesum missverstanden werden zu lassen, Gründe wider die Ächtheit des Buches zu finden; denn was an beidem wahr ist, kann ebenso gut, ja noch besser als Darstellung eines Augenzeugen begriffen werden, denn als Willkür eines Spätern, welcher mit so neuen, hinterher kommenden Originalitäten wider die Macht schon verbreiteter Evangelientradition hätte ankämpfen müssen, darum, falls er im Interesse eines spätern Bewusstseins ein Evangelium schreiben wollte, dieses Interesse zu grösserm Vortheil in weit besserm äussern Einklang mit jener Tradition hätte befriedigen können.

1. Das Anhangscapitel XXI.

Sucht man die Spuren späterer Hand zusammen, so wird auszugehen sein von dem anerkannten Anhang des Evangeliums, der sich selbst als spätern Zusatz zu einer vorgefundenen Grundschrift darlegt Cap. XXI. Man streitet freilich, ob das ganze Capitel, oder nur dessen Schluss V. 24, 25 später angehängt sei; aber da wir XX. 30 den förmlichen Schluss des Evangeliums finden, so muss in einem sonst wohl abgefassten Buche, alles was hinter dem förmlichen Schluss steht, als Anhang gefasst werden. Indess hat man sich auf XII. 36 f. berufen, wo auch nach dem ausdrücklich angezeigten Ende des öffentlichen Lehrens Christi vor den *Ἰουδαίοις* dann doch

V. 44 — 50 Jesus noch einmal predigend eingeführt sei. Die Analogie verschwindet aber gänzlich, wenn wie oben nachgewiesen wurde, dort nur ein Rückblick und Rekapitulation dieses Lehrens Jesu gegeben wird, so zwar, dass der Evangelist, zumal er die Rekapitulation gewissenhaft aus vorher gesprochenen Vorträgen Jesu fast wörtlich zusammen liest, nach antiker Sitte, die sich noch freier auch in Profanscribenten findet, die Worte Jesu selbst in den Mund legt, aber eben weil dies nur eine Form der Erzählung ist, dieser scheinbaren Rede keinerlei bestimmten Boden und Hintergrund beigiebt. Das Anhangscapitel ist also auf eine im Evangelium sonst beispiellose Weise rein äusserlich hinzugefügt* an ein schon fertiges Buch, und es fragt sich nur, ob der Verfasser des Buches selbst den Anhang nachträglich beigefügt habe, oder ein Anderer und dann gewiss Späterer. Darüber giebt der Anhang selbst V. 24 die Auskunft, „derselbe Jünger, (welchen betreffend eben war erzählt worden, es habe sich die irrige Sage gebildet, er sterbe nicht, derselbe Jünger, welchen Jesus lieb hatte), sei auch ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα.“ Es kommt also Alles darauf an, ob mit τούτων und ταῦτα (die offenbar beide einerlei Objekt meinen) der beigefügte Anhang selbst gemeint sei, oder das Buch ohne denselben oder beides zusammen; denn im ersten und dritten Fall könnte Johannes selbst diese Versicherung hingeschrieben haben, im zweiten Fall hingegen müsste sie von einem Spätern herrühren. Einige Apologeten, welche gerne die Anhangserzählung gerade so von Johannes her hätten, wie das Evangelium selbst, reden der Auslegung das Wort, τούτων und ταῦτα meine die Anhangserzählung oder diese doch mit,** was für unsre Hauptfrage hier einerlei ist. Dann könnte der Vers noch von Johannes selbst so niedergeschrieben sein, und der Aoristus γράψας würde zu erklären sein wie etwa in Briefen, wo der Schreibende sich in die Zeit der Leser versetzt, darum sein Schreiben als vergangen darstellt. Da aber V. 25 von derselben Hand geschrieben

---

* Lützelberger a. a. O. S. 207.

** Tholuck a. a. O.

sein will, wie V. 24, eine so übertriebene Vorstellung von der Menge evangelischer Erzählungen aber unmöglich einem Jünger kann zugeschrieben werden, zudem der Plural gebraucht ist, so lässt sich diese Auslegung nicht halten, und es wird zugegeben, wenigstens diese beiden Schlussverse seien von der Hand eines Andern beigefügt. Es bleibt daher nur die Frage übrig, ob der jedenfalls hier thätig gewesenen spätern Hand auch die ganze Erzählung des Anhangscapitels angehöre, oder nur die beiden Schlussverse. Entscheidend sprechen für die erstere Ansicht folgende Gründe. 1) Der Spätere, wenn er nicht selbst die Anhangserzählungen beigefügt hätte, würde, nachdem schon XX. 30 von Johannes gesagt war, er habe nur eine Auswahl aus viel grösserem Stoffesgebiet gegeben, nicht veranlasst sein, die Bemerkung beizufügen, es gebe noch so unendlich viel Stoff, dass wenn man Alles erzählen wollte, das Buch in der Welt nicht Platz fände. Ganz begreiflich hingegen ist die Bemerkung von einem Manne, der sich bewusst ist, so eben eine Erzählung zugeschaltet zu haben, und darum versichert, nicht nur der Evangelist, sondern auch er könnte, wenn es ihm um Einschaltung von Allem, was das Buch nicht enthalte, zu thun wäre, bis in's Unendliche einschalten; d. h. was er eben beigefügt sei bei Weitem nicht Alles, was er zur Ergänzung noch beizufügen wüsste. Rein unmöglich ist hingegen die Auslegung: der Jünger, von welchem die eben gegebene Erzählung handelt, ist's auch selbst, der sie bezeugt und niedergeschrieben hat. Das ist aber bei weitem nicht Alles, was, man weiss nicht ob er, oder ich, beifügen könnte. 2) In der Anhangserzählung wird für nöthig erachtet, ein Gerücht, als sterbe jener Jünger nicht, zu beseitigen. Wahrscheinlich wurde dies eben darum nöthig, weil der Jünger eben dennoch gestorben war, folglich hier nicht mehr selbst dem Gerücht entgegenarbeiten konnte. Wenigstens kann der Mann, welcher das Evangelium verfasst hat, wider ein so sonderbares Gerücht nicht so in seiner eignen Schrift auftreten; am allerwenigsten würde er den Grund des Gerüchtes mit so ungenügender Wortstecherei widerlegen. 3) Die Erzählungen selbst sind hier so legendenartig

und in unjohannäischem Styl erzählt, dass ihre Fremdheit sich hinlänglich verräth.*

Wie verhält sich nun zu dieser Auslegung die V. 24 gegebene Versicherung: *οἴδαμεν, ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ*? Der Plural *οἴδαμεν* nöthigt keineswegs eine Mehrheit schreibender Personen anzunehmen; vielmehr wechselt er mit *οἶμαι* V. 25, es schreibt und versichert also nur Eine Person, die aber verschieden sein muss von dem mit *αὐτοῦ* gemeinten Jünger. Dass vollends der Schreibende zuerst im Namen Vieler *οἴδαμεν*, dann für sich allein *οἶμαι* soll gesagt haben,** ist, sofern auf diese Unterscheidung irgend etwas ankommen soll, unglaublich, denn es müsste bestimmter unterschieden sein. Immerhin kann das feierlichere *οἴδαμεν* meinen: ich und Andere mit mir wissen, ohne dass darum an eine Corporation zu denken ist, in deren Auftrag der Schreiber so versichert und Beisätze macht; ganz natürlich hingegen bleibt das vorübergehend eingeschobene *οἶμαι*, meine ich, im Singular. Es handelt also hier Eine Person, mag sie immerhin andeuten, Andre legen auf's Zeugniss jenes Jüngers so viel Gewicht wie ich.

Wer ist nun aber die Person, welche, als ob sie für den Leser die höhere Autorität wäre, sagen kann: *καὶ οἴδαμεν, ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ*? In dieser Versicherung findet Lützelberger*** eine Spur der Unächtheit des Buches selbst, dessen Autorität nicht gross gewesen sein könne, wenn ein Späterer erst versichern muss, das Zeugniss des Jüngers, der diese Dinge bezeugt und sie geschrieben hat, ist ein wahres, d. h. er hat nicht Unwahrheiten geschrieben. Diese Auslegung würde aber die Worte überdeuten; dass der Jünger, den Jesus lieb hat, schriftlich gelogen und Fälschung gemacht haben könnte, ist nicht die Voraussetzung, welche widerlegt wird. Ist's also der Zweifel, ob die Schrift auch wirklich von jenem Jünger

---

* Seyffarth ein Beitrag zur Specialcharakteristik der Johann. Schriften. L. 1823. S. 273 f.

** Tholuck a. a. O. S. 346.

*** A. a. O. 187 f.

herrühre, d. h. Zweifel an der Ächtheit des Evangeliums? Dann freilich müsste es mit der anfänglichen Anerkennung dieser Ächtheit übel gestanden haben. Die Absicht der Bemerkung kann aber nicht sein, dergleichen Zweifel vorauszusetzen und abzuweisen, sondern vielmehr die Benutzung der Schrift einzuschärfen im Sinne von XX. 31, und darum eben steht der Plural *οἴδαμεν* ganz allgemein: wir (die Leser gar nicht ausgenommen) wissen ja, dass sein, des von Jesu geliebten Jüngers Zeugniss ein zuverlässiges ist, nämlich weil er, wie wir alle wissen, Augenzeuge war. An allfällige Fälschungen kann unmöglich auch nur gedacht sein in einem Augenblick, wo eben mit einer unkritischen Versicherung ohne weiters und arglos einfältig fortgefahren wird, es gebe noch so vieles, was Jesus gethan, dass wenn man jedes für sich niederschreiben wollte, die Welt selbst, meine ich, die zu schreibenden Bücher nicht fassen würde. Wer in aller Welt würde, wo er eben gegen kritische Zweifel sprechen müsste, eine so unkritische Bemerkung beifügen? Es kann daher nichts gewisser sein, als dass in V. 24 und 25 nicht von ferne an zurückzuweisende Zweifel gedacht ist. Höchstens könnte man zugeben, der Spätere wolle mit dem dunkeln Bewusstsein, das Evangelium sei eben gar nicht aus der verbreiteten Tradition her, eher von ihr abweichend, daran erinnern, dass ein Augenzeuge auch so in seinem Rechte sei. Ganz ebenso ist ja XIX. 35 nur gesagt, wie zuverlässig eines solchen Jüngers Zeugniss sei, damit man sich recht darnach richte. Wäre aber noch, was wegen V. 25 nicht zuzugeben ist, in V. 24 von irgend Zweifeln an der Ächtheit die Rede, so müsste bei dem unmittelbaren Zusammenhang mit der Widerlegung des Gerüchtes, die Meinung diese sein: Glaubet also nicht an das Gerücht, dass jener Jünger nicht sterbe, so dass ihr etwa fragen würdet, wenn das Buch doch von diesem Jünger ist, wo bleibt er denn. Er ist gestorben, das Buch aber ist von ihm u. s. w.

Die Sache ist also diese. Ein Späterer, nachdem er die XXI. 1 — 23 enthaltenen Erzählungen beigefügt hat, entlässt nun das Buch aus seiner Hand mit der auf XX. 30, 31 zurücksehenden Versicherung: gerade der Jünger, über welchen eben

ein irriges Gerücht widerlegt wurde, ist es, welcher diese Erzählungen bezeugt und sie geschrieben hat, und wir wissen (d. h. Alle mit mir), dass eines Solchen Zeugniss ein zuverlässiges ist, und Benutzung, Nachachtung verdient.

2. Kleinere Einschaltungen von derselben spätern Hand im Evangelium selbst.

Ist nun ausgemachter Weise von späterer Hand ein Anhang zum sonst fertigen Buche „des Jüngers" hinzugefügt worden: so drängt sich die Frage auf, ob der Spätere nicht auch sonst noch hie und da im Buche Überarbeitung und Zusätze angebracht habe.

a. Cap. XIX. 35 — 37.

Auffallend wird jedem, der mit dieser Frage das Evangelium durchsieht, vor allem Andern die XIX. 35 hervortretende Bemerkung, welche ganz an XXI. 24 erinnert. Mitten im Zusammenhang wird dort, nachdem erzählt war, man habe unter jenen Gekreuzigten einzig Jesu die Beine nicht gebrochen, und es sei, als statt dieser den Tod sichernden Maassregel ihm ein Lanzenstich in die Seite beigebracht wurde, Blut und Wasser herausgeflossen, — plötzlich bemerkt: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε.* Wer schrieb diese Bemerkung hin, der erzählende Augenzeuge und Jünger selbst, oder unser Spätere? Schon der Ausdruck *ἀληθινὸς* im Sinne von *ἀληθὴς*, wahr, zuverlässig, ist durchaus unjohannäisch; *ἀληθινὸς* ist bei unserm Evangelisten immer das Wesenhafte, Ideale, Urbildliche I. 9 der *λόγος* sei *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*, VI. 32, dem Manna gegenüber sei und biete Christus *τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν*; hingegen wird VIII. 17 vom alttestamentlichen Citat gesagt: *ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστιν.* Unmöglich kann Johannes beide Ausdrücke verwechseln, wohl aber kann ein Späterer, der wie sein Cap. XXI. zeigt, tief unter Johannes steht, beim Streben, seinem Vorbild ähnlich zu schreiben, den im Evangelium häufigen

Ausdruck ἀληθινὸς hier falsch und schief hinsetzen, obgleich er XXI. 24 den richtigen Ausdruck natürlich auch kennt. Ferner hat Johannes niemals mitten im Zusammenhang sich so wie hier mit καὶ ὑμεῖς geschieht, an die Leser gewandt, was hingegen in der Schlussformel des ganzen Buches XX. 31 ganz passend war. Von dort her scheint auch ἵνα πιστεύσητε genommen und nachgeahmt; dort ist es ganz gut durch ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς bestimmt, hier hingegen weiss man nicht, ob auch eine solche Bestimmung zu ergänzen, oder ob gemeint ist, damit ihr die eben erzählten Ereignisse glaubet. Endlich deutet auch das Perfektum μεμαρτύρηκε auf vergangene Zeiten, nicht auf den Moment des Niederschreibens; ganz so wie XXI. 24 ὁ γράψας ταῦτα, wo ὁ μαρτυρῶν daneben stehen kann, weil eben das Zeugniss des Jüngers, seit er es geschrieben hat (γράψας), immer fort da ist. Dafür steht nun an unsrer Stelle, weil γράψας eben fehlt, μεμαρτύρηκε ganz sachgemäss im Perfektum, κἀκεῖνος οἶδεν hingegen in Präsensbedeutung, weil Johannes das Zeugniss früher gegeben, nämlich da er das Buch schrieb, jetzt aber (im Himmel noch) weiss, dass er wahr spricht. Der Schluss, weil οἶδεν stehe, so müsse Johannes selbst diese Worte hingeschrieben, wenigstens wenn ein Andrer sie schrieb, noch am Leben gewesen sein,* ist daher zu unsicher; man bedenke nur, wie zuversichtlich unser Spätere den Johannes auch im Himmel als wissend und für die Sache des Christenthums fort und fort interessirt muss gedacht haben.

Fragt man vollends, wofür denn eigentlich die so angelegentliche Versicherung gegeben, und noch alttestamentliche Beweise herbeigezogen werden: so ist es nicht etwa das wirkliche Erfolgtsein des Todes Jesu,** an welchem schwerlich jemand zweifelte, und das durch herausfliessendes Blut und

---

* Frommann a. a. O. S. 929. De Wette a. a. O. S. 200.

** Olshausen a. a. O. Andre denken sich gar, der Evangelist wolle eben als ein Wunder anführen, dass aus einem Leichname noch Blut und Wasser herausfloss.

Wasser eher zweifelhaft als gewiss würde; sondern es sind die zwei Umstände, dass Jesu die Beine nicht zerschlagen, dafür aber eine Stichwunde beigebracht worden, aus welcher (so bedeutend nämlich war sie) Blut und Wasser herausfloss. Wer kann nun so angelegentlichen Werth auf diese zwei Umstände setzen? Der sonst ideale Johannes, oder der, wie sich zeigen wird, überall auf Äusserliches so sehr hingerichtete spätere Überarbeiter? Der eine Umstand allenfalls, dass aus der Wunde Wasser und Blut herausgeflossen, könnte auch dem Johannes willkomm sein, wiewohl mit Weisse 1 Joh. V. 6 zur Erklärung herbeizuziehen mehr als sonderbar scheint;* auch im Briefe des Johannes zeigen sich ja Spuren von der Tendenz, doketische Vorstellungen zu widerlegen, und ein Leib, aus welchem Wasser und Blut (natürlich höchstens im Moment des erfolgenden Todes nicht als Beweis des erfolgten) herausfloss, kann ja kein blosser Scheinleib gewesen sein. Aber würde Johannes hier, gerade nur hier eine Nebentendenz verfolgen, und so beispiellos mitten aus der Erzählung heraus an die Leser sich wenden, ohne übrigens anzudeuten, was sie denn eigentlich so besonders glauben sollen? Noch weniger kann der andre Umstand, dass Jesu die Beine nicht zerschlagen wurden, für Johannes so grosses, ja einziges Gewicht haben, da überhaupt nichts darin zu finden ist als etwa ein Beweis göttlicher Fürsorge für den Leichnam des Geliebten. Werden nun gar noch für beide Umstände alttestamentliche Weissagungen beigebracht mit ἵνα πληρωθῇ, von denen die eine nur zufällig, die andre nur vermöge späterer Typologie (Typus vom Osterlamm) auf Christus anwendbar ist: so fühlt man sich statt von Johannäischem, d. h. statt von dem im vierten Evangelium herrschenden Geist vielmehr von einem Geiste angeweht, der eher den Synoptikern verwandt ist, an die sich ohnehin überall unser Spätere anreiht. Es scheint darum XIX. 35 — 37 eine dem Anhangscapitel verwandte Spur von Einschaltung späterer Hand, welche in niedrigerm, mehr veräusserlichtem Geiste arbeitet als

* Frommann a. a. O. S. 925 f.

Johannes. Indess soll hier noch nichts entschieden, sondern der Faden nur angezeichnet sein, bis ungefähr der ganze spätere Eintrag im Gewebe kenntlich geworden ist.

b. Cap. XVIII. 9.

Noch einmal stossen wir auf ein nicht glücklicheres ἵνα πληρωθῇ XVIII. 9, das aber die eben behandelte Stelle nicht retten kann, sondern mit ihr dem Charakter unsers Evangelium in gleichem Grade widerspricht. Der Umstand nämlich, dass kein Jünger mit gefangen genommen und zur Hinrichtung geschleppt wird, habe so kommen müssen, „damit erfüllt werde jenes Wort Jesu XVII. 12: ich bewahrete, die du mir gegeben hast, und keiner aus ihnen geht verloren, als nur jener Sohn des Verderbens.“ Diese Verwechslung oder Mischerei des leiblichen und des geistigen Untergangs ist in grellem Widerspruch mit dem sinnigen, idealen Ton des Evangelium. Allerdings ist ein doppelsinniges Wort recht sinnig benutzt XI. 50,* und ein andres XII. 33; aber durch diese Vergleichung wird unsre Stelle durchaus nicht haltbarer, weil ihr eben das Sinnige völlig fehlt. Eben mit solchen Stellen verglichen, und neben die ächt Johannäischen, geistvollen ἵνα πληρωθῇ z. B. XIII. 18; XVIII. 32 gestellt, verräth sich XVIII. 9 als eine Combination niedrigern Geistes, der auch XVI. 30 den Zusammenhang zu stören scheint.

c. Cap. XVI. 30.

Hier haben die Jünger aus Jesu klarerer Ankündigung siegreicher Zukunft den Eindruck gewonnen, „dass Jesus Alles weiss;“ durch Verwechslung aber wird dieser Eindruck von weiter oben her daraus abgeleitet, dass er ihren Fragen und Einwürfen zuvorkam; wieder mehr im Geist der Synoptiker als des Johannes. Eine ähnliche Reflexion ist vielleicht II. 25 eingeschaltet, doch dort so gehalten, dass Johannes selbst sie gemacht haben kann.

---

* De Wette a. a. O. S. 188.

d. Cap. II. 21, 22.

Als eingeschobene Bemerkung späterer Hand giebt sich in ganz demselben veräusserlichenden Geiste auch II. 21, 22 zu erkennen. Auf die Frage der Juden, mit welchem Zeichen er die Berechtigung zur eben vollzogenen Reinigung des Tempels aufzeigen könne, erwiederte Jesus V. 19 *Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.* Die Juden deuten es nicht ohne Absichtlichkeit buchstäblich, so wie diese Deutung Matth. XXVII. 40 Jesu noch spottend an's Kreuz zugerufen wurde. Ebenfalls unrichtig aber erscheint die Deutung, welche nach V. 21, 22, von den Jüngern erst ex eventu gefunden, Jesu leibliche Auferstehung hier vorausgesagt meint. Kann Johannes, der im ganzen Evangelium nirgends bei der Ankündigung des durch Tod zu erreichenden Sieges und Wiederkommens an die leibliche Auferstehung denkt, alle diese Reden vielmehr streng ideal festhält, kann Johannes so deuten und dies die Deutung der Jünger überhaupt nennen, während doch das richtige Verständniss „Abänderung der jüdischen Form der Theokratie und Ersetzung durch eine reinere" Apostelgesch. VI. 14 vorkommt, auch Stephanus dann VII. 48, 49 ohne weiters diese Auslegung als eine vorhandene gebraucht, ja sogar die falschen Zeugen Mark. XIV. 58 es richtig vom *ναὸς ἀχειροποίητος* nehmen? Denn damit, dass Jesu Wort beides zugleich habe sagen wollen,* wird die unbefangene Exegese sich nicht herausreden wollen. Man sollte denken, entscheidend verrathe sich unsre Stelle schon dadurch als unjohannäisch, dem ganzen sonstigen Evangelium widerstrebend, dass eben überhaupt nur die Rede sei von vorausgesagter leiblicher Auferstehung Jesu. Hievon findet sich nicht nur sonst keine Spur, sondern hätte Johannes diese Vorstellung gehabt, so würden die Abschiedsreden Jesu, das Trösten, Stärken, gar keinen rechten Sinn haben, wenn ja doch Jesus wusste, er werde übrigens in drei Tagen leiblich wieder auferstehen. Johannes hat sich hierin nirgends etwas ex eventu

---

* Olshausen zu der Stelle a. a. O.

verrücken lassen, auch in seinem Briefe übrigens die leibliche Auferstehung Jesu so wenig erwähnt, als irgend einer der ächten katholischen Briefe ihrer gedacht hat. Will man sich nun bereden, hier an unsrer Stelle, die der ideale Johannes so gut versteht, dass er eben gar nicht nöthig findet, das Wort auszulegen, könne derselbe Autor, welcher, wo sich weit bessere Gelegenheit darböte, der Vorstellung von erfolgter leiblicher Auferstehung nicht die mindeste Rückwirkung auf seine ideale Darstellung gestattet, derselbe Johannes könne hingegen hier, obgleich die ganz richtige* ideale Deutung auch vorhanden war, unsre Verse geschrieben haben? Dergleichen dem entschieden erkennbaren Geist und Standpunkt unsers Evangelisten (heisse er nun Johannes oder wie er wolle) zuwiderlaufende Deutungen gehören doch wohl derselben spätern Hand an, die das Ideale mehr veräusserlicht, verleiblicht und darin den Synoptikern näher steht.

3. Eingeschaltete grössere Stücke.

Solcher kleinerer Einschaltungen, die einen sinnlichern Standpunkt verrathen als den im Evangelium sonst herrschenden, liessen sich vielleicht noch einige auffinden; namentlich dürfte etwa die Art wie Jesu Wort über Judas durch Anmerkungen des Erzählers VI. 64, 71 bestimmter weissagend ausgelegt wird als es lautet, in Frage kommen, vielleicht auch XII. 6; die angeführten Beispiele mögen indess genügen, um den Sinn für die Verschiedenheit zweier im Evangelium den aufmerksamen Leser anwehender Geister vorläufig zu schärfen. Dies sind aber vorerst nur Kleinigkeiten, welche für sich allein

---

* Neander a. a. O. S. 394 neigt sich auch zu der von unserm Texte abgehenden idealen Deutung, hält aber dennoch jene wahrscheinlich unrichtigere für Johannäisch, weil ein Späterer mit hellenistischer Bildung nicht die gröbere Deutung gegeben haben würde. Es scheint aber vielmehr das ächte Evangelium, der ältere Evangelist selbst ideal und spirituell zu sein, ein späterer Ueberarbeiter aber sinnlicher und judaisirender.

kaum eine sichere Überzeugung hervorrufen, weil das Urtheil noch zu sehr dem individuellen Gefühl überlassen bliebe und allenfalls auch die Hypothese Eines Verfassers, in welchem zweierlei geistige Einflüsse sich zusammen gefunden hätten, diese Erscheinungen erklären könnte. Es muss daher dieser Untersuchung kleinerer Einschiebsel erst noch Zutrauen verschafft werden durch weit bestimmtere Darlegung grösserer, nachweislich in einen ältern Zusammenhang eingeschobener, nach Geist und Manier dem übrigen Evangelium heterogener Abschnitte. Dies ist es denn, worauf der Beweis für die Hypothese von zweierlei Händen wesentlich gebaut werden soll. Bei den Synoptikern wäre ein solcher Versuch unausführbar, weil sie aus lauter ungefähr an einander gereihten, sehr verschiedenartig überlieferten einzelnen Erzählungen, Reden und gruppirten kleinern Sammlungen zu bestehen scheinen; im vierten Evangelium hingegen* ist Ein individueller Standpunkt festgehalten, von ihm aus nach chronologischem Faden der Festreisen das ausgewählte Einzelne mit einem gewissen Pragmatismus in ein Ganzes verarbeitet, so dass man Stücke weder herausnehmen, noch leicht einschalten kann, ohne das Ganze zu stören. Auffallend ist es nun, dass gegen diesen Charakter des Buches einige Erzählungen ganz lose und abgerissen dastehen, in keine Reden verflochten, ja ohne irgend ein bedeutendes Wort Jesu, und von einer wesentlich andern Werthschätzung und Idee des Wunders getragen, endlich sogar stylistisch abweichend sind; so dass das Evangelium durch die Ausscheidung dieser Abschnitte nur gewinnt und seine klare Einheit des Planes wie des Charakters wieder erhält. Ganz so äusserlich sahen wir das Anhangscapitel angefügt; in völlig verwandter Weise sind einige andre Erzählungen unbehülflich in den Gang des Ganzen eingeschoben, die Fugen am Anfang und Ende derselben noch deutlich wahrnehmbar, obgleich etwelche Bearbeitung hierin nachhelfen wollte. Vorzüglich unterscheidet sich der

* Lücke a. a. O. I. S. 133.

Wunderbegriff. Johannes legt zwar auch Werth auf σημεῖα, aber durchweg nur einen sekundären Werth, so dass von ihnen aus auf die „grössern Werke" hingewiesen wird, welche Christus im Seelenleben verrichte. Man vergleiche die Stellen I. 51, 52; II. 23, 24; III. 2, 3; IV. 39, 42; VI. 30 ff.; IX. 1 ff., wozu V. 35 — 41; XI. 45, 46. Hier überall steht ausdrücklich eine Hinweisung auf höhern Glauben; wo diese fehlt, wird das Wunder wenigstens nicht um seiner selbst willen erzählt, sondern entweder wie V. 10 und IX. 1 ff. weil es als Sabbatsverletzung angesehen wurde, oder weil es Veranlassung wurde zu bedeutendern Reden, oder Wendungen im Schicksal Jesu herbeiführte XI. 47, 53 f. Die σημεῖα wecken Aufmerksamkeit und ein vorläufiges Glauben; daher Jesus sich nöthigen Falls auf seine Wunder beruft, wenn nicht einmal dieser vorläufige Glaube vorhanden ist. Noch lieber beruft er sich aber auf das Zeugniss des Vaters überhaupt, auf die ἔργα τοῦ πατρός, die er verrichte. Unter diese ἔργα gehören die σημεῖα zwar auch, aber nur als die kleinere, minder bedeutende Art, neben welcher die Wirkungen auf das Seelenleben unvergleichlich grösser und beweisender seien. So wird V. 20 und 36 die geistige Aufweckung aus dem innern Todesschlaf nebst damit verbundenem innern Gericht als das grössere Werk hervorgehoben in Vergleich mit der vorher erzählten wunderbaren Heilung. Ebenso auf dieses Grössere geht das VIII. 18, 19 erwähnte Zeugniss des Vaters; X. 37, 38 wird es darauf gegründet, dass der Vater in ihm sei und er im Vater, V. 32 werden diese ἔργα τοῦ πατρός geradezu als die καλὰ ἔργα bezeichnet. — Mitten in diese durchgängig festgehaltene Idee und Schätzung des Wunders treten nun einige wenige Erzählungen, welche die σημεῖα als das Höchste schätzen, beim Glauben, welcher durch σημεῖα geweckt ist, als bei einem befriedigenden stehen bleiben, das Wunder selbst als magisches geben. Diese Erzählungen verrathen ihre Fremdartigkeit überdies durch gänzlichen Mangel an Reden, Gesprächen oder irgend einem bedeutenden Worte Jesu; durch schlechte Übereinstimmung mit dem, was ihnen vorhergeht und nachfolgt, und durch Auffallendes im Styl, in all

diesen Hinsichten weit mehr dem Anhangscapitel verwandt als dem Evangelium selbst.

Durch diese Fremdartigkeiten verrathen sich als Fremdlinge das Wunder zu Kana, die Heilung nach Kapernaum und die Speisungsgeschichte nebst zu ihr gehöriger Rückkehr über den See.

a. Das Wunder zu Kana. II. 1 — 12.

Untersucht man die Erzählung vom Wunder zu Kana II. 1—12, so wird man gleich 1) auf einen sehr merklichen innern Widerspruch dieses Stückes mit dem, was unmittelbar vorherging, zu achten haben. Unmittelbar vorher I. 52 wird im Gegensatz zu dem V. 51 erwähnten σημεῖον auf grössere Werke Christi, auf eine in Vergleich mit den Wundern höhere δόξα hingewiesen; plötzlich kommt nun unsre Erzählung mit der unverkennbaren, ganz abweichenden Meinung, dieses zu erzählende σημεῖον sei eben ein Beweis der δόξα Christi, wie sie I. 52 geschildert war, d. h. es handle sich nur um noch grössere Wunder, durch welche das kleinere herrlich werde übertroffen werden. 2) Mit dieser Verwechslung hängt nun zusammen, dass während unmittelbar vorher Jesus halb verwundert, halb tadelnd I. 51 gesagt hatte: „weil ich dir sagte: ich sah dich unter dem Feigenbaum, glaubst du? Grösseres als solche Zeichen (τούτων) wirst du sehen," die Geheimnisse nämlich meiner Kraft und Wirksamkeit im religiösen Leben; — hingegen unsre Erzählung vollkommen befriedigt ist mit dem auf das σημεῖον hin entstandenen πιστεύειν V. 11. — Sodann 3) enthält, was in Johannäischen Erzählungen beispiellos ist, das ganze Stück weder ein Gespräch, noch Rede Christi über irgend einen Punkt des Heils, noch wenigstens eine wenn auch kurze, doch bedeutende Hinweisung auf etwas Höheres, (wodurch doch sogar die kürzeste Johannäische Erzählung II. 13—22 vor den Parallelen der Synoptiker sich auszeichnet). Dazu kommt 4) dass das Wunder selbst ein durchaus magisches ist und sittlich kaum zu begreifen, auch wenn man Jesu solche geheime Künste und zauberartige Kräfte zuschreiben wollte. An diese unjohannäischen

Fremdartigkeiten reiht sich 5) dass die Erzählung in einigen Zügen mit der sonstigen historischen Anschauung des Evangeliums (und der Synoptiker) sich nicht ohne Künstelei ausgleichen lässt. Nach unsrer Erzählung soll nämlich Maria mit Jesu ziemlich vertraut und einverstanden sein, an seine Wunderkraft glauben, ja hier gerade dieses Wunder zum Voraus erwarten V. 3, 5; sie soll ferner sammt den Brüdern mit Jesu und den Jüngern in Gemeinschaft bleiben bis nach Kapernaum hin, wo die ganze Gesellschaft sich niederlässt; denn an eine Trennung ist um so weniger zu denken, als V. 12 Maria und die Brüder zwischen Jesus und die Jünger hinein gestellt sind. Dieses Verhältniss Jesu zur Familie (Joseph wird wohl gestorben gedacht) widerspricht der sonstigen Johannäischen und synoptischen Ansicht, nach welcher die Brüder (und Maria) während Jesu öffentlichen Wirkens ungläubig sind. Unten VII. 3 — 10 geben die Brüder ihm spottend zu verstehen, er habe es so weit gebracht, sich in der Hauptstadt kaum mehr zeigen zu dürfen; worauf Jesus ihnen erwiedert: für euch freilich, die ihr mit der Welt haltet, giebt es solche Gefahren nicht wie für mich, der ich der Welt ihre Sünde vorhalte. Ebenso ist die Familie bei den Synoptikern mit Jesu prophetenartigem Auftreten und messianischen Ansprüchen so übel zufrieden, dass Mark. III. 21 die Seinigen, *οἱ παρ' αὐτοῦ*, ihn mit Gewalt festnehmen wollen, weil er von Sinnen sei, *ὅτι ἐξέστη*; dass dort Maria auch mit handelt, zeigt der weitere Verlauf V. 31. Ein andrer befremdender Zug unsrer Erzählung begegnet uns V. 2 „Jesus sowol als seine Jünger seien in Kana eingeladen gewesen.“ Es scheint also vorausgesetzt, man kenne zu Kana Jesum als einen Meister von Jüngern begleitet, da er doch laut Cap. I. eben erst bei der Abreise aus der Jordangegend Jünger sammelte, die Kunde davon aber nicht schneller als er selbst nach Galiläa gelangen konnte. Endlich sollen auf das Wunder hin „seine Jünger an ihn glauben“ V. 11 *ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν*, gerade nur die Jünger, welche doch schon Cap. I. am Jordan an ihn glauben.

Es lässt sich denken, dass bei diesem Stande der Sache, selbst wenn auf einige der eben genannten Bedenken weniger

Gewicht zu legen wäre, die apologetische und harmonistische Exegese hier ein schweres Stück Arbeit vorgefunden hat, und gerade diese Arbeit zu einer Charakteristik dieser Art von Exegese reiche und treffende Züge liefern muss. Um mit Kleinerm zu beginnen, soll ja ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν hier nur heissen: sie wurden im Glauben befestigt; ἐκλήθη καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ trotz der beide Glieder hervorhebenden καὶ — καὶ nur heissen: er wurde, da er gerade mit Jüngern kam, auch mit den Jüngern geladen. * Nun ist aber gar nicht vorher erzählt, dass Jesus vom Jordan weg wirklich abgereist sei, sondern bloss gesagt, er sei abzureisen Willens gewesen. Die Worte können also nur sagen: Er reiste wirklich ab und zwar nach Kana, weil er sowol als seine Jünger dorthin geladen waren. Was das Verhältniss zu Maria und den Brüdern betrifft, so lässt sich nicht weg erklären, dass Maria hier ein Wunder und zwar gerade dieses Wunder schon zum Voraus zuversichtlich erwartet**; denn die abweisenden Worte Jesu V. 4 τί ἐμοὶ καὶ σοὶ, γύναι; verbitten sich nur die ungeduldige Einmischung in das Wann der Wunderhandlung, wie der Zusatz zeigt οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, bestätigen hingegen, dass allerdings dieses Wunder gethan werden solle. So nimmt Maria die Zurechtweisung auf, und spricht das Wann dem Sohne überlassend, mit der Intention, merken zu lassen, dass sie eines Wunders gewiss sei, zu den Dienern V. 5: „Was er euch sagen wird, das thut!“ Die Harmonistik hat mit etwas besserm Glück das hier vorausgesetzte gute Einverständniss Jesu und seiner Familie damit zu retten versucht, dass ja dieser Besuch zu Kana und die gemeinsame Niederlassung zu Kapernaum in einen frühern Zeitraum fallen, von welchem die Synoptiker überhaupt nichts wissen. Es sei daher wohl möglich, dass die Seinigen in dieser Zeit noch zu ihm halten, an seine Wunderkraft glauben, und erst später, als sie das Gefährliche der von ihm eingeschlagenen Bahn erkannten, ungläubig gewor-

* Tholuck a. a. O. S. 82.
** Bauer a. a. O. S. 61.

den seien. So liesse sich die Sache allenfalls ausgleichen, wenn wir einen sonst unverdächtigen Bericht vor uns hätten. Immer aber bliebe es eine schwierige Sache, mit den Harmonisten sich vorzustellen, zur Kindheitszeit Jesu sei die Familie der übernatürlichen Ereignisse wegen gläubig, von der Messianität Jesu überzeugt gewesen und gläubig geblieben, so lange er nicht öffentlich zu wirken versuchte; dann aber so bald er dieses that, d. h. seine Messianität wirklich geltend machen wollte, sei die Familie so erschreckt und ungläubig geworden, dass sie z. B. auf's Gerücht hin, er sei von Sinnen, ihn aus dem öffentlichen Leben wegzunehmen suchte; endlich aber, als er wirklich das Opfer seines Wirkens geworden, sei Maria schon am Kreuz und bald nachher auch die Brüder, wenigstens Jakobus ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου wieder gläubig geworden. Das auffallend Magische des Wunders selbst, Verwandlung des Wassers in Wein, fast zauberartig wie sonst kein Johannäisches σημεῖον (denn die Speisung wird noch sicherer ihre Fremdartigkeit verrathen); das Helfen weit über Bedürfniss, indem Jesus ein unverhältnissmässiges Quantum Wein V. 6 ungefähr 13 Ohm* gemacht hätte; darum die Schwierigkeit der moralischen Beurtheilung, haben vollends apologetische Künste hervorgerufen, welche in der Exegese der ächtjohannäischen Abschnitte ohne Beispiel sind. Es bleibt daher keine Wahl übrig, als entweder die Achtheit der Erzählung, dann aber auch diese fast noch wunderbareren Künste der Apologeten auf sich zu nehmen, oder weil diese, darum auch jene aufzugeben. Das Wunder macht „auch dem gläubigsten Verstand bedeutende Schwierigkeiten und hängt mit den sonstigen Wundern Jesu wenig zusammen," gesteht auch Lücke.** Es hilft nichts, auf die noch nicht umgestürzte Ächtheit des Evangeliums sich zu berufen,*** denn was beweist die sonstige Ächtheit eines Buches für ein in fast allen Hinsichten dem Charakter dieses Buches widerstrebendes

---

* De Wette a. a. O. S. 36.

** A. a. a. O. 3te Ausg. I. S. 474.

*** De Wette a. a. O. S. 37. — Lücke a. a. O. I. S. 477 (2te Ausg. 406.)

Stück? So richtig auch bemerkt wird,* dass die natürliche Erklärung des Wunders am Texte scheitern müsse, das Zeugniss des Johannes ein gewichtiges sei, daher man dieses wenn auch zu den bedenklichsten gehörige Wunder nicht geradezu für unglaubwürdig ausgeben könne: so heisst das doch eben, man würde aus gewichtigen Gründen das Wunder aufzugeben im Gewissen verpflichtet sein, wenn nicht der Respekt vor dem Zeugniss des Johannes auch seine guten Gründe hätte. Sind aber nicht alle wünschbaren Spuren hier beisammen, dass unsrer Erzählung der Johannäische Charakter eben eher fehle als zukomme? Oder wird das Magische wirklich vermindert, wenn man, doch schwerlich im Sinn des Erzählers, die Aushülfe annimmt,* das Wasser sei Wasser geblieben, habe aber durch Jesu Einwirkung Farbe, Geschmack und berauschende Kraft des Weines bekommen? — Ebenso unlösbar ist endlich die Schwierigkeit der sittlichen Würdigung dieser Handlung, selbst wenn man dergleichen Wunderkünste in Jesu annähme. Hat doch selbst ein sonst gewandter Vertheidiger** gestehen müssen, „Jesus betrachte hier die Veranlassung zum Wunder selbst nicht als eine seinem Beruf vollkommen entsprechende, und handle nur aus nachgebender kindlicher Liebe.“ Beide Behauptungen setzen sich freilich auch weg über die Meinung des Erzählers, denn ihm ist das Wunder ein so vollkommen sittliches, preiswürdiges, dass er sich gedrungen fühlt, mit den Worten zu schliessen V. 11: *ταύτην ἐποίησε τὴν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ.* Also, falls man nicht völlig doketisch sagen will, Jesus handle wie die Allmacht nach absoluten, nicht nach sittlichen und dem Gesetz unterworfenen Grundsätzen, wäre dies die äusserste Rechtfertigung, dass er einer Art Schwachheit seiner Mutter hier nach-

---

* Woolston und Neander Leben Jesu Christi S. 369.

** Tholuck a. a. O. und schon Beausobre in Saurins Betrachtungen über die wichtigsten Begebenheiten des A. u. N. T. III. S. 237 dort missbilligt vom Uebersetzer Rambach.

gegeben hätte?* Er, welcher sonst „Mutter und Brüder draussen stehen lässt" und zu seinen Anhängern sagt: „ihr seid mir Mutter und Brüder," derselbe Jesus soll hier etwas seiner nicht ganz würdiges thun aus Nachgiebigkeit gegen die Mutter! Dann müsste nicht nur die Familie Jesu in dieser frühern Periode eine andre Stellung zu ihm eingenommen haben als später; auch er selbst müsste sich gegen die Mutter in einer andern Stellung befinden als nachher. Dass übrigens diese äusserste sittliche Entschuldigung dem Texte selbst widerspricht, und Niemandem beifallen könnte, wenn nicht ein besseres Bewusstsein eigentlich lieber die Unächtheit der ganzen Erzählung ahnete, ist völlig einleuchtend; denn keineswegs giebt Jesus zu verstehen, er wolle eigentlich die ganze Handlung gar nicht verrichten, und lasse sich dazu nur herbei, weil die Mutter es wünscht; sondern er wolle allerdings das Wunder verrichten, nur nicht so früh, wie die Ungeduld der Maria es wünscht. Die Erzählung denkt ihn also eben gar nicht als nachgiebig gegen seiner nicht ganz würdige Wünsche der Mutter, sondern als mit *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ, γύναι;* das was ihm nicht zusagt, fest genug zurückweisend.

Werfen wir noch einen Blick auf den Styl und die Ausdrucksweise: so könnte man für ein so kleines Stück leicht im Aufsuchen des nicht Johannäischen zu weit gehen; so viel aber ist längst anerkannt, dass *ἡ ὥρα μου* statt *ὁ καιρός μου* ein im Evangelium des Johannes höchst befremdender Ausdruck sei, eine Verwechslung wie oben *ἀληθινὸς* statt *ἀληθής*. Johannes braucht *ἡ ὥρα μου* immer von Jesu Todesstunde VII. 30; XIII. 1; XII. 27.; daher meinte Augustin die Stelle ex eventu so deuten zu sollen: „nicht eher als bis zur Todesstunde werde ich mit dir etwas zu schaffen haben," ** ein willkommener

---

* Daher Woolston, um Jesu Sittlichkeit zu retten, das Wunder leugnete (Vrgl. Beausobre a. a. O. S. 240) und annimmt, Jesus habe durch ein natürliches Geheimniss dem Wasser Farbe und Geschmack des Weines gegeben, um den Brautleuten die Beschämung zu ersparen.

** Beausobre a. a. O. S. 236 f.

Beweis, wie man nach allen Seiten hin auf Abentheuerlichkeiten getrieben wird, wenn man die Unächtheit dieser Erzählung nicht anerkennt. Hat doch sogar ein nichts weniger als apologetischer Kritiker* diese Auslegung gebilligt und übersehen, dass ja schon V. 12 Jesus bleibend mit Maria zu schaffen hat. Viel zu feierlich ist hier ἡ ὥρα μου gebraucht, Johannes kann es nicht so brauchen, wohl aber ein Späterer, dem die Stunde, wo Jesus τὴν ἀρχὴν τῶν σημείων verrichtet, eine hochwichtige Stunde war. — Die Ächtheit dieses Stückes will sich also auf keine Weise halten lassen. Dass dasselbe rein äusserlich eingeschoben sei, wird unten gezeigt werden.

b. Die Heilung nach Kapernaum IV. 44 — 54.

Ein zweites, ebenso äusserlich eingelegtes Stück ist die IV. 44 — 54 erzählte Heilung des υἱὸς eines βασιλικὸς aus Kapernaum, welches vom sonstigen Charakter des Evangeliums so sehr abweicht, dass selbst Olshausen** „nicht gleich einsieht, wie diese in der Manier der Synoptiker gehaltene, zu keinen Reden leitende Erzählung zum Zwecke des vierten Evangeliums passen kann.“ Nach diesem gesunden Eindruck hilft sich dann freilich die apologetische Tendenz, welche zum Voraus die althergebrachte Ansicht zu vertheidigen sich verpflichtet glaubt, dennoch durch, „die Erzählung sei als Nachtrag zur vorhergehenden zu fassen.“ Schon die Art, wie dieses Stück an's Vorhergehende angefügt und eingeleitet wird V. 44 ist aber vielmehr ein anerkanntes Kreuz der Exegeten: „Jesus reiste nun nach Galiläa, denn er selbst hatte bezeugt, dass ein Prophet keine Achtung hat ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι. Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer gut auf, da sie Alles gesehen hatten, was er zu Jerusalem am Feste gethan, denn auch sie waren an's Fest gewesen.“ Dass die Synoptiker dieses Wort Jesu über Missachtung der Propheten in ihrer πατρίς besser anzubringen wussten, erleidet keinen Zweifel. Wie sonderbar

---

* Bauer a. a. O. S. 64.

** A. a. O. II. S. 122.

ist die Combination: Jesus geht nach Galiläa (welches I. 46 eben seine πατρὶς gewesen), weil er wusste, dass ein Prophet in seiner eigenen Heimath nichts gilt. Und das wird gesagt an einer Stelle, wo eben will hinzugefügt werden, er sei in Galiläa gut aufgenommen worden, weil die Galiläer seine Zeichen und Thaten zu Jerusalem mit angesehen, d. h. ihn als Propheten erkannt hatten! Statt hierin eine Ungeschicklichkeit zu ahnen, welche dem fortlaufend und gar nicht ungeschickt erzählenden Evangelisten nicht begegnet sein kann, wohl aber einem Andern, der an sich wenig gewandt die missliche Aufgabe hat, in ein schon fertiges Ganze hier eine Erzählung einzuschalten, hat auch hier die apologetische Exegese in vielen Künsten sich ergangen und sogar eine ihr entgegen tretende moderne Kritik mit in diese Irrgänge hineingelockt.* Am leichtesten nahmen es die, welche einfach sagen, γὰρ stehe hier für „obgleich" d. h. so ziemlich für sein Gegentheil. Da nun seit Winer die neutestamentliche Sprachweise unter bestimmte grammatische Gesetze gebracht hat, solche Willkür nicht mehr gut angehen kann, so suchte man sich zunächst auf dem von Älteren schon betretenen Wege durchzuhelfen, dass die πατρὶς Jesu künstlich ausgelegt wird; entweder sei eben nicht Galiläa als πατρὶς Jesu angesehen, sondern Judäa, weil er ja in Bethlehem geboren sei. Hievon weiss aber gerade das vierte Evangelium so wenig als die Synoptiker, wenn wir die isolirt dastehenden Geburtserzählungen bei Matthäus und Lukas ausnehmen; vielmehr ist schon I. 46 Galiläa und zwar Nazareth als der Ort genannt, aus welchem Jesus abstamme, und wie I. 47 Nathanael, so stossen sich VII. 41, 42 die Ἰουδαῖοι an seiner Galiläischen Abkunft, weil er ja, wenn er der Messias wäre, aus Bethlehem kommen müsste; und niemals wird dieser auch laut synoptischen Nachrichten Jesu so hinderliche Umstand als irrig dargestellt; ja VII. 52 wird im Synedrium selbst Nikodemus spöttisch gefragt, ob er etwa auch ein Galiläer sei, er solle sich doch besinnen, dass aus Galiläa kein Prophet aufstehe, Jesus also kein Prophet

* Bauer a. a. O. S. 154 f.

sein könne. Gegen so bestimmte Zeugnisse nun aus unsrer apokryphischen Stelle schliessen zu wollen,* nach der Ansicht des vierten Evangelisten sei Judäa die πατρὶς Jesu, heisst doch wohl nicht gesunde Kritik üben, mag immerhin das vierte Evangelium Jesum wesentlich in Judäa wirksam denken. Zudem ist ja schon IV. 1 noch weit bestimmter gesagt, warum Jesus aus Judäa sich entfernt habe, und unsre Bemerkung hier würde matt genug nachhinken, wenn der Sinn wäre: er reiste nun aus Judäa weg (von wo er aber schon weg ist) nach Galiläa, weil ein Prophet in der Heimath, (d. h. in Judäa) nichts gilt. Andre haben darum belieben wollen, πατρὶς sei wie Matth. XIII. 54 ff. nur von der Vaterstadt Nazareth verstanden, wohin er eben nicht gehe, und auf welche bei den Synoptikern unser Ausspruch ganz passend bezogen sei. Wir müssten also auslegen: Jesus ging nun nach Galiläa, aber nicht nach Nazareth, denn u. s. w., d. h. der Erzähler hätte gerade die Hauptsache nicht gesagt. Geht nun auch dieses nicht und bleibt einmal Galiläa die hier bezeichnete πατρὶς, so musste man sein Heil wieder an dem Ausdruck γὰρ versuchen; es wolle nicht einen Grund angeben, warum Jesus nach Galiläa gehe, sondern warum er nicht schon früher hingegangen sei; wobei wiederum gerade die Hauptsache nicht ausgedrückt wäre. Eine letzte Auskunft geht endlich dahin, γὰρ sei hier nicht das Vorhergegangene begründend, sondern das Nachfolgende erklärend**: „die Galiläer nahmen ihn gut auf, es hatte nämlich Jesus gesagt, ein Prophet gelte nichts im Heimathlande.“ Aber diese Erklärung fällt ja in das zurück, was sie vermeiden will, γὰρ stehe hier concessiv, und fügt noch eine harte Umstellung beider Sätze hinzu. So käme nichts andres heraus als der sinnlose Sinn: weil nämlich nach Jesu eigner Versicherung der Prophet in seiner Heimath nicht gut aufgenommen sei, so hätten ihn dennoch die Galiläer gut aufgenommen, da sie seine Thaten gesehen d. h. ihn eben als einen Propheten erkannt hatten. Fast möchte

---

* Bauer a. a. O., Origenes.
** Tholuck a. a. O. S. 117.

man sich wundern, dass wenn einmal Hauptsachen stillschweigend erzählt werden, kein Exeget auf den wenigstens praktisch fruchtbarern Gedanken gekommen ist, Thaten und Wunder in der Heimath verrichtet hätten Jesu dort wenig geholfen, weil man aber den einheimischen Propheten in anderm Lande, in Judäa bewundert gesehen hatte, so entschlossen sich nun auch die Galiläer ihren Angehörigen zu achten, weil er in der Fremde geachtet war.*

Statt aller dieser Künste hat Strauss die Unerklärlichkeit der Stelle behauptet, wenn er vermuthet, „bei Erwähnung Galiläas falle dem Evangelisten jenes Diktum Jesu bei,' und nun schreibe er es hin auf eine Weise zwar, bei welcher er sich kaum etwas Bestimmtes gedacht haben dürfte." Muss nun aber anderswo auch Strauss die Geschicklichkeit des vierten Evangelisten rühmen, und giebt es ja im Evangelium noch mehrere Erwähnungen Galiläa's, bei denen der Einfall auch angebracht werden könnte, so dürfen wir in dieser ungeschickten Combination wohl eher eine Spur von Fremdartigkeit finden, eine Geistesabwesenheit des Johannes von ganz andrer Art, als Strauss vermuthet hat. Selbst wer in unsrer Stelle Judäa als Vaterland Jesu gedacht glaubt, kann diese Ansicht unmöglich dem Verfasser der entgegenstehenden Abschnitte zutrauen; eher einem Spätern, der das ganze Stück eingelegt hätte. Indess wer so gedankenlos nach genauerm Verkehr mit dem Evangelium Judäa für die πατρὶς Jesu halten könnte, würde noch einfacher durch die Vermuthung von Strauss begriffen, der übrigens unsern Vers als einen Beweis für die Unächtheit des ganzen Evangeliums benutzt.**

* Lücke a. a. O. 3te Ausg. I. S. 618 findet auch keine Auskunft, und vermuthet endlich, „Jesus bedaure nur der Wunder wegen in Galiläa gut aufgenommen zu werden." Das wäre an sich wohl Johannäisch, aber V. 45 sind σημεῖα ja nicht einmal genannt; der uns aus dem Zeichen von Kana schon bekannte Spätere hingegen ist gerade mit Wunderglauben vollkommen zufrieden und versteht darum das V. 48 aufbewahrte Wort Jesu nur dahin, dass das eigne Sehenwollen der Wunder unnöthig sei.

** A. a. O. I. S. 663.

V. 44, 45 wecken also schon das Bedenken gegen die Johannäische Ächtheit auch dieses Stücks. Gleich im folgenden V. 46 kommt wieder eine solche Spur, wenn ganz gegen Johannäische Gewohnheit angelegentlich auf das (oben eingeschaltete) Wunder zu Kana zurückgewiesen und diese Rückweisung V. 54 noch einmal wiederholt wird. Zwar wird auch XI. 2 auf die später erst erzählte Salbung hingewiesen, aber nur um die Maria als die durch jene Salbung bekannte, kenntlich zu machen; ebenso wird auch XII. 1, wo Jesus nach Bethanien zurückkehrt, auf die früher dort vorgefallene Erweckung des Lazarus zurückgewiesen; aber es ist eben zwischen beiden Begebenheiten ein innerer Zusammenhang, und die frühere muss in Erinnerung gebracht werden, weil bei der spätern Lazarus mit anwesend ist; endlich ist XVIII. 14 bei Erwähnung des Kaiaphas an sein früher XI. 50 berichtetes Votum erinnert, aber nur um anzudeuten, was Jesus von solchem Richter zu gewärtigen habe. Das Wunder von Kana hingegen wird wieder erwähnt, ohne dass es mit der neuen Erzählung etwas zu thun hätte; man sieht überhaupt nicht, warum Jesus wieder zuerst nach Kana gehen soll; vielleicht ist schon diese Notiz nur da, um dem beabsichtigten Rückblick auf das Wunder von Kana zu dienen. Wenigstens bleibt gänzlich unklar, ob der βασιλικὸς, welcher von Kapernaum her Jesum aufsucht, ihn noch in Kana trifft, oder schon auf dem Wege nach Kapernaum, ob also Jesus diese Heilung von Kana aus verrichte, oder schon wie die Synoptiker sich's denken, angelangt in Kapernaum. Was aus Jesus wird, wo er bleibt, sieht Niemand aus dieser Erzählung. Aus V. 47 möchte man schliessen, der βασιλικὸς sei Jesu entgegengereist, sobald er hörte, dass derselbe aus Judäa in Galiläa eingetroffen sei; er scheint ihn gleich zu finden, also wohl in Kana, und bittet ihn, herabzukommen (da Kapernaum am See, also tiefer lag); Jesus aber heilt den Kranken aus der Ferne, ohne erst hinabzugehen, scheint daher überhaupt nicht nach Kapernaum zu gehen. Aber wo bleibt er denn? in Kana bis zum folgenden Feste? So unanschaulich pflegt Johannes nicht zu erzählen.

Noch schwieriger ist in diesem Zusammenhang V. 48. Wie verdient der Jesu so zuversichtlich entgegenreisende, ein Heilwunder, dergleichen doch bisher in Galiläa noch gar keines verrichtet worden war, erwartende Mann auf seine glaubensvolle Bitte den Vorwurf Jesu: „ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε? Der Mann glaubt ja so viel man nur wünschen kann, schon vorher, dann nachher, und reist auf die blosse Versicherung Jesu hin, freudig wieder nach Hause. Man möchte daher vermuthen,* das strenge Wort Jesu gelte nicht diesem Manne selbst, sondern den Zeitgenossen überhaupt; der synoptische Bericht bestätigt diese Vermuthung noch, aber desto schlimmer für unsern Erzähler; denn ihm ist diese Abzweckung jenes Tadels ganz verloren gegangen. Ganz gegen den Geist des Johannes verstösst endlich die Art, wie V. 53 der Erzähler erfreut und vollkommen befriedigt ist mit einem auf dieses Wunder hin entstandenen Glauben an Jesus ἐπίστευσαν αὐτὸς, καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη; und wie V. 54, damit man ja das Wunder als das wichtigste erkenne, wieder beigefügt wird: „Das war das zweite Wunder u. s. w.“ Im Styl erinnert der Ausdruck σημεῖα καὶ τέρατα an die Synoptiker, da Johannes wohl σημεῖα, aber keine τέρατα kennt; ebenso der Pleonasmus V. 54 τοῦτο πάλιν δεύτερον u. s. w. an die Synoptiker Matth. XXVI. 42 und an den ihnen verwandten Verfasser unsers Anhangscapitels Joh. XXI. 16. — Olshausen** sucht der auch ihn mehr an die Synoptiker erinnernden Geschichte dadurch nachzuhelfen, „dass der βασιλικὸς (und eben darum sei er verschieden vom synoptischen ἑκατόνταρχος!) sich mühsam zum Glauben emporringe, indem es ihm eigentlich nur um Hülfe gegen die äussere Noth zu thun sei.“ Aber woher sollen wir das wissen, wenn doch wahrscheinlich ein den Zeitgenossen überhaupt geltender Tadel Jesu hier nur missverständlich aufgefasst und auf diesen Mann übergetragen ist?

---

* De Wette a. a. O. S. 63.
** A. a. O. II. S. 123.

Von allem, was sonst die Johannäischen Erzählungen auszeichnet, Anschaulichkeit, Hinweisung auf höhere Glaubensideen, Gespräch, das zu einer Rede führt, oder doch irgend ein bedeutendes Wort Jesu, ist keine Spur in diesem kümmerlichen Bericht. Dafür tritt das Interesse auf, das Wunderthun als die δόξα Jesu, auf welche es ankomme, recht hervorzuheben, das Wunder zu Kana in Erinnerung zu bringen, und vom nun noch hinzugefügten zu sagen: das war das zweite Wunder, und sie glaubten, er selbst und sein ganzes Haus. Wenn hier die Differenz des Johannes und des Pseudojohannes nicht klar wird, so kann auch von einer Differenz der Synoptiker und des Johannes nichts mit Gewissheit behauptet werden. Dass übrigens unser Stück parallel ist dem synoptischen Bericht über die Heilung des παῖς (oder δοῦλος) eines ἑκατόνταρχος, konnte nicht recht zugegeben werden, so lange unsre Erzählung als johannäisch gilt; denn wie käme Johannes zu einem offenbar weit verwischtern Bericht als die Synoptiker? Wie käme er auf die Meinung, diese Heilung sei erst das zweite (galiläische) Wunder überhaupt gewesen, während doch die Synoptiker viele andre vorausgehen lassen, in unserm Bericht selbst aber noch die Spur, dem Erzähler freilich unbewusst, erhalten ist, dass sie hierin recht haben; denn die Sucht nach dem Sehen von Zeichen und Wundern konnte doch erst entstehen, als wenigstens nicht erst Ein σημεῖον und noch keine Heilung, wie wenigstens unsre Erzählung meint, verrichtet worden war. Wir haben also wohl ein Stück vor uns, das mit dem Wunder von Kana und dem Anhangscapitel einerlei Geist und Manier hat, ein späteres Einschiebsel in's Evangelium. Die Art der Einschiebung, die noch wahrnehmbaren Fugen werden unten zu betrachten sein.

c. Die Speisungsgeschichte. VI. 1 — 26.

Ein drittes fremdartiges Stück endlich ist die Speisungsgeschichte mit nachfolgender Rückkehr über den See VI. 1 — 26. Für einmal untersuchen wir

α. Die Speisung selbst. VI. 1 — 15.

Gänzlich abrupt eingeführt steht diese Scene in bestimmter Disharmonie mit dem Vorhergehenden, und ist innerlich unvereinbar mit dem, was nachfolgt; wieder herrscht der unjohannäische Wunderbegriff, wieder eine Manier und Styl, die den Synoptikern verwandter sind, wieder fehlt jedes irgend bedeutende Wort Jesu. Vergegenwärtigen wir uns, was vorhergeht: Jesus lehrt im Tempel zu Jerusalem V. — 47. Plötzlich, ohne dass eine Rückkehr nach Galiläa erwähnt ist, wird VI. 1 mit unbestimmtem *μετὰ ταῦτα* fortgefahren: *ἀπῆλθεν πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας, τῆς Τιβεριάδος. Καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολύς — — Ἀνῆλθε δὲ εἰς τὸ ὄρος*, kurz man wird plötzlich wie in ein synoptisches Evangelium hinüber geworfen. Das durch nichts bestimmte *τὸ ὄρος* ist beispiellos bei Johannes, *ὄχλος πολύς*, welcher Jesu so nachzieht, ist eine gewöhnliche Vorstellung der Synoptiker, *ἀπῆλθε* ist auch ganz unbestimmt, denn man sieht nicht, von wo weg eigentlich gemeint ist, ob von Jerusalem weg, oder von der Westseite des Galiläischen Sees aus. — Je unbestimmter die Anknüpfung der Erzählung an das Vorhergehende ist, desto leichter konnte man in allerlei ergänzenden Vermuthungen sich ergehen, und zwischen V. 47 und VI. 1 Beliebiges aus den Synoptikern hineindenken,* zumal ja V. 2. „es folgte ihm viel Volk, *ὅτι ἐώρων τὰ σημεῖα, ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων*“ dazu auffordert. Aber wer sagt uns, dass damit Galiläische Heilungen und nicht vielmehr Zeichen in Jerusalem und Judäa gemeint seien, so wie oben IV. 45? Halten wir fremdartige Ergänzungen ferne und legen einfach aus, was der Schriftsteller selbst zu lesen giebt oder andeutet, so scheint V. 1 und 2 nothwendig sagen zu müssen: „Jesus ging nun weg (nämlich von da weg, wo er eben noch geredet hatte, aus dem Tempel und Jerusalem), und ging weg in die Gegend jenseits des Galiläischen Sees, und auf dieser Reise folgte ihm *πολὺς ὄχλος*, bewogen durch die wunderbaren Heilungen, welche sie gesehen hatten (nämlich während seines

* Tholuck a. a. O. S. 130.

Aufenthaltes in und um Jerusalem).“ So wenig hätte man ein Recht die V. 2 erwähnten σημεῖα mit Galiläischen Begebenheiten aus den Synoptikern zu ergänzen. Die gegebene Auslegung ist freilich nur dann richtig, wenn der Evangelist selbst wie das C. V. so auch das C. VI. geschrieben und so hat auf einander folgen lassen. Recht gut merkt man aber, dass die Sache vom Erzähler C. VI. anders gemeint ist, nämlich so wie in den Parallelen der Synoptiker. Er denkt sich einen Ausflug vom Westufer des Sees an das Ostufer und Galiläischen ὄχλος, welcher Jesu nachziehe wegen Heilungen, die wahrscheinlich eben dort in Galiläa geschehen waren. Daher wird nachher der Übergang vom Ostufer an's Westufer als eine Rückfahrt dargestellt. An sich ist ja unglaublich, dass Judäischer ὄχλος πολὺς eine so weite Reise von Jerusalem bis in die Nordostgegend des Galiläischen Meeres mitmache, die Festbesucher aus Galiläa aber sind längst wieder in der Heimath, können also auch nicht jene Reise mitmachen; das vorige Fest soll ja schon so weit zurückliegen, dass V. 4 das Passah wieder nahe bevorsteht. — Als eine Überfahrt über den See im Gefolge Galiläischer Schaaren stellen mit Recht die Synoptiker unsre Geschichte dar; auch ein isolirt vorgefundener Bericht, den ein Überarbeiter vorfand und hier in's vierte Evangelium einschaltete, konnte diese Vorstellung geben; unmöglich aber kann Johannes selbst diese Geschichte auf diese Weise nach V. 46 folgen lassen, ohne vorher die Abreise nach Galiläa wie er sonst jedesmal thut, kurz zu berichten. Dass ἀπῆλθε πέραν hier keinen rechten Sinn hat, könnte Johannes nicht übersehen, gar wohl aber ein Andrer, der eine in sich so lautende Erzählung hier in ein schon fertiges Buch einschalten will, ohne Zweifel weil sie ihm ein passender Boden scheint für die nachher folgende Johannäische Rede vom Essen des Himmelsbrotes. Gutmüthig haben die Ausleger eine verschwiegene Reise von Jerusalem bis an's Westufer des Galiläischen Sees ergänzt, und so dem ἀπῆλθε πέραν, welches so befremdend dasteht, nachgeholfen. Wenn nur nicht noch andre, bedeutendere Schwierigkeiten diese gutmüthige Nachhülfe wieder vereiteln würden!

Die Erzählung ist aber nicht nur in auffallender Disharmonie mit dem Vorigen, sondern noch dazu in dem entschiedensten innern Widerspruch mit dem, was nachfolgt. Wie sonderbar ist es, wenn die Menschen, welche so wundervoll gespeist worden, und von dieser That Jesu so ergriffen waren, dass sie V. 15 Jesum mit Gewalt (ἁρπάζειν) zum messianischen Könige machen wollen, nun am folgenden Tage V. 30 Jesum angehen: „wenn du denn von Gott gesandt bist, welches σημεῖον thust du zu deiner Beglaubigung?“ Und wie noch unbegreiflicher kommen sie V. 31 gerade auf den Gedanken, ein der mosaischen Mannaspeisung ähnliches Wunder würde genügen? Sie sagen ihm: „Moses war ein Gottesmann, hat sich aber auch als solchen ausgewiesen, indem er unsre Väter mit Manna gespeist hat, wie geschrieben steht: Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen!“ Wie soll diese Forderung eines Speisungswunders gedenkbar sein, wenn eben Tages vorher ein solches statt fand? Die Apologeten erwiedern, es seien hier andre Menschen gemeint als die, welche Zeugen jenes Wunders gewesen waren. Diese Auskunft ist aber theils unnütz, denn es sind ja auch Andre als die Moses gespeist hatte, und doch glauben sie daran; theils unwahr und dem Texte zuwider, denn V. 26, 27 wird ausdrücklich gezeigt, dass der Erzähler dieselben Menschen, welche wunderbar gespeist worden waren, nun ein Speisungswunder fordern lässt. Geht es so nicht, so wird eine andre Auskunft dargeboten,* „diese Tags zuvor wunderbar Gespeisten hätten Tags zuvor den Zweck des Wunders nicht in's Auge gefasst.“ Welchen Zweck? unstreitig, dass es Jesu göttliche Sendung beglaubigen solle. Darauf ist aber einfach zu erwiedern, dass wenn sie hingegen heute den Zweck eines Wunders in's Auge fassen wollen, ein gestern gesehenes so auffallendes Wunder hiezu nicht minder geeignet ist als ein allfällig neues, und dass es immerhin unbegreiflich bleibt, wie sie gerade ein Speisungswunder des Moses als gültige Beglaubigung anführen können, das überdies noch früher als nur Tags zuvor begegnet war. Geht es auch mit dieser

* Tholuck a. a. O. S. 138.

Auskunft nicht, so bleibt noch übrig zu behaupten, dass Brot vom Himmel zu urgiren sei, der Sinn also folgender: Du hast freilich gestern aus wenig Brot und Fischen Fünftausende gesättigt, so dass noch ganze Körbe voll Vorrath übrig blieben, und wir haben dich darum zum messianischen König ausrufen und deine göttliche Sendung laut anerkennen wollen. Aber weil du uns doch nur ordinäres Brot und Fische wunderbar vervielfältigt hast, so beweist dein gestriges Wunder doch deine göttliche Sendung nicht. Moses hat sich viel besser ausgewiesen, indem er das Manna gegeben, welches in der Psalmstelle Brot vom Himmel genannt wird! —

Kann man sich im Ernste so wunderliche Leute denken, und ist auch nur die leiseste Spur im Texte zu finden von einer Vergleichung eines geringern Wunders mit einem grössern, oder von Veränderung in der Werthschätzung des Wunders oder in der Geneigtheit, den Zweck des Wunders in's Auge zu fassen? Dass ordinäres Brot weniger sei als jenes Manna,* ist in einem gewissen Sinn richtig, Wundermanna ist mehr als natürliches Brot; aber ebenso wahr wird es sein, dass hingegen wohl nährendes Wunderbrot den Juden mehr war als Wundermanna, über welches die Väter ja als über schlechte Speise gemurrt hatten.

Die Unverträglichkeit der Speisungsgeschichte mit der so angeknüpften nachher folgenden Speisungsrede, wird anerkannt werden müssen; es scheint selbst dem, welcher jene eingeschaltet hat, eine gewisse Härte fühlbar geworden zu sein, denn V. 26 ist doch wohl nichts andres, als ein unzulänglicher Versuch die beiden einander so widerstrebenden Abschnitte einigermassen zu vermitteln, indem Jesus soll gesagt haben: „Ihr suchet mich nicht, weil ihr Wunder gesehen, sondern weil ihr von den Broten gegessen und satt geworden seid;“ ein Wort, das ganz aussieht, wie wenn Jesus neben den σημεῖα irgend einmal eine Volksmenge ohne Wunder gesättigt hätte, und hier so

* Lücke a. a. O. II. S. 95.

apokryphisch steht, dass selbst Olshausen* „befremdet ist, wie Jesus an so grob sinnliche Menschen, (welche nicht einmal auf σημεῖα merken,) dann doch eine so tiefe, geistige Rede halten könne.“

Das eben ist nach allem Bisherigen nun das Entscheidende; die V. 27 — 58 folgende Rede, deren Johannäischen Charakter niemand bezweifeln wird, indem unser spätere Überarbeiter sie kaum verstanden, geschweige denn abgefasst haben kann, passt weder für diese Zuhörer, noch kann sie gesprochen sein nach vorhergegangenem Speisungswunder. Mit keiner Sylbe deutet diese lange, ganz im Charakter unsers Evangeliums gehaltene Rede über das Essen des Brotes vom Himmel auf das vorher eingeschobene Speisungswunder hin; missbilligt im Gegentheil die thörichte Zumuthung, dass Jesus wie Moses sich mit leiblicher Speisung abgeben solle, und sagt dem gegenüber V. 32, 35: „Ich und meine Lehre sind das ächte Himmelsbrot, Moses hat euch kein solches gegeben.“ Die ganze Rede beginnt schon V. 27 mit der Mahnung: „mühet euch nicht um vergängliche Nahrung!“ und nimmt von daher Veranlassung zur Lehre von der ächten, geistigen Nahrung. All dieses passt nicht, wenn er vorher die Leute leiblich gespeist hat, und über die Massen weit geht eine Apologetik, welche sagt,** „Christus leite unsre Rede ganz so ein wie die Rede am Jakobsbrunnen.“ Es wird nämlich nur die Kleinigkeit übersehen, dass dort ganz gewöhnliches Wasser Gelegenheit gab, vom Wasser des Lebens zu reden; hätte er vorher, statt sich ordentlich vom Weibe Wasser schöpfen zu lassen, Wunderwasser gemacht, dann erst wären beide Erzählungen analog. Die Analogie ist zwar vorhanden, nur muss man, um sie zu erkennen, erst das pseudojohannäische Speisungswunder, den Abschnitt VI. 1 — 26 hinweg denken. Dann erst lässt sich die Rede rein verstehen, welche mit V. 27 beginnend einfach die Fortsetzung der im Tempel zu Jerusalem C. V. gehaltenen Vorträge ist.

---

* A. a. O. II. S. 145.
** Olshausen a. a. O.

Der spätere Überarbeiter hat, veranlasst durch diese Rede vom Brotessen, das ihm sonst woher mit eigenthümlichen Zügen bekannt gewordene Galiläische Speisungswunder hier einzuschalten für zweckmässig erachtet, darum dann die zu Jerusalem gehaltene Rede mit nach Galiläa versetzen müssen, und weil er wusste, oder aus der Länge der Rede schloss, dass sie an einem öffentlichen Lehrorte gehalten sei, die nächste Combination V. 59 beigefügt, „Jesus habe dieses vorgetragen als er in der Synagoge zu Kapernaum lehrete.“ Dass diese Bemerkung eine blosse Combination dessen sei, welcher unser Stück eingeschaltet hatte, lässt sich sicher genug beweisen. Denn ohne Zweifel ist ein Synagogenvortrag am Sabbat gemeint; wer will nun glauben, am Tage vorher, habe bis in den Freitag Abends anbrechenden Sabbat hinein jene Speisung nebst Rückfahrt statt gefunden, und am Morgen des Samstags selbst sei die Volksmasse über den See zurückgefahren. Alles das streitet gegen die ordinäre Jüdische Beobachtung der Sabbatsruhe. Doch hier könnte eingewendet werden, Jesus sei wohl auch an gewöhnlichen Wochentagen in den Fall gekommen lange Vorträge in der Synagoge zu halten. Damit wäre aber die Schwierigkeit auch nicht erledigt. Wir fragen weiter, wer denn die gespeisten ὄχλοι gewesen, und wer die Zuhörer, vor denen er in der Synagoge zu Kapernaum unsre Rede gehalten haben soll. Natürlich Galiläer, Bewohner jener Gegenden. Das stellt sich der Einschalter des Speisungswunders unstreitig vor, aber, wie er überall weder glücklich noch geschickt arbeitet, lässt er dann doch in der Rede selbst, wo zweimal die Zuhörer auftreten, V. 41 und 52, und sie beidemal Ἰουδαῖοι genannt sind, das Wort stehen, statt es in Γαλιλαῖοι zu verändern. Mag ihm die Sache entgangen sein, oder mag er Ἰουδαῖοι im weitern Sinn auch von Galiläern brauchbar finden, in beiden Fällen verräth sich hier eine Überarbeitung; denn der ächte Johannes, welcher Ἰουδαῖοι noch dazu so prägnant von den Vornehmern, von Mitgliedern des Synedriums und ihren Anhängern in Jerusalem zu brauchen pflegt, hat niemals dieses Wort für Bewohner andrer Gegenden als Jerusalems und der eigentlichen Landschaft Judäa gebraucht. Genau giebt er immer

an, wann Jesus aus Judäa nach Galiläa und von da wieder nach Judäa ziehe, genau unterscheidet er beide Namen, genau auch die Namen ihrer Bewohner; genau wie sonst sind ihm die Leute, vor denen Jesus diese Rede hält *Ἰουδαῖοι*, denn er hält sie zu Jerusalem. Nur unser Spätere, weil er das Galiläische Speisungswunder vorher einschiebt, muss sie nach Kapernaum versetzen. Wir begreifen also, warum VI. 1 *ἀπῆλθε πέραν τῆς θαλάσσης* so abrupt, ungeschickt dasteht; warum gegen die Manier des Johannes Erzählung und Rede gar nicht in einander verflochten, rein äusserlich, ja in offenbarer Inkongruenz neben einander stehen, obgleich V. 26 eine nothwendig misslingende Brücke zu schlagen versucht; warum eine scheinbar in Galiläa gehaltene Rede dennoch *Ἰουδαῖοι* als Zuhörer denkt. Somit dürfen wir alle die zu erwartenden Künste, wie etwa dass auflauernde Judäer Jesu bis nach Galiläa gefolgt seien, ihrem Schicksal überlassen; denn es ist klar, dass unser Pseudojohannes selbst keine Theilung kennt, als sei die Masse der Zuhörer Galiläer, einige Sprecher hingegen Judäer gewesen.

Die schöne, ächtjohannäische Rede VI. 27 — 58 und 60 bis zum Schluss des Capitels reiht sich unmittelbar an den Schluss des fünften Capitels an und ist die reine Fortsetzung der Vorträge Jesu vor den *Ἰουδαίοις* im Tempel zu Jerusalem, steht sogar in innerm Zusammenhang mit den vorher dargestellten Reden. Jesus hatte V. 45 — 47 auf Moses sich berufen, welcher den Christus vorhergesagt habe, aber die Hinweisung des Moses auf ihn helfe ihnen (den vornehmern judäischen Zuhörern) nichts, weil sie die Ehre vor den Menschen höher achten als die Ehre vor Gott V. 36 — 44. Nun fährt er VI. 27 in ganz gleicher Tendenz fort: „Mühet euch nicht um leibliche Nahrung, suchet die himmlische, welche ich spende, denn mich hat der Vater beglaubigt.“ Weil er nun auf Mosis Zeugniss sich berufen hatte, so erwiedern die Judäer V. 28 — 31: „Das Werk Gottes wollen wir schon thun, aber dem Moses glauben wir, weil er sich als Gesandten Gottes ausgewiesen. Was für ein Zeichen thust du, damit wir dir auch glauben? Moses hat den Vätern Manna gegeben, Brot vom Himmel.“ Dies offenbar

ist die Johannäische Situation und Veranlassung zu unsrer Rede, welche nun anhebt mit den Worten V. 32: „Nicht Moses hat euch Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater giebt euch das wahre Himmelsbrot; ich bin das Brot vom Himmel u. s. w.“ Darum erscheinen die Zuhörer wie Cap. V. 10, 16, 18 auch hier VI. 41, 52 rund weg als dieselben *Ἰουδαῖοι*, ein Name, den Johannes durchweg mit derselben Genauigkeit braucht, XI. 8 sogar um sie von den Bewohnern der östlichen Jordangegend, unter welchen Jesus X. 40 sich befindet, zu unterscheiden. Wenn nun in diesen guten Zusammenhang ein späterer Überarbeiter des Evangeliums die Galiläische Speisungsgeschichte einschob, so musste er theils V. 26 aus einem sonstigen, ungefähr überlieferten Worte Jesu einen Übergang zur Rede zu gewinnen suchen, theils V. 59 die Notiz einschieben, diese Rede sei in der Synagoge zu Kapernaum gehalten.

Die dargelegte Ansicht von Cap. VI. wird endlich zum Überflusse noch durch VII. 1 bestätigt. Wie der Überarbeiter, obgleich er die Rede nach Galiläa versetzte, aus Nachlässigkeit *Ἰουδαῖοι* zu corrigiren vergass, so vergisst er auch VII. 1 die durch seine Einschaltung nöthig gewordene Veränderung anzubringen, und lässt die Worte so stehen, wie Johannes, der Jesum bis hieher immer noch in Judäa denkt, sie hingeschrieben hatte. Soll hingegen Jesus schon von VI. 1 an in Galiläa sein, so passen nun diese Worte nicht mehr. Wir lesen VII. 1 *Καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς μετὰ ταῦτα ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ· οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι.* Schon diese Erbitterung der *Ἰουδαῖοι* war Cap. V. noch nicht begründet, wohl aber durch die Rede VI. 27 — 71, wie V. 41, 52, 60, 71 zeigen. Da erst lesen wir, wie die Juden über ihn erbittert wurden, viele bisherige Anhänger abfielen, ja in einem der eigentlichen Jünger der Gedanke des Verrathes Wurzel fasste. Aber man beachte nur den Ausdruck VII. 1 „Nach diesem zog Jesus in Galiläa herum; denn in Judäa wollte er nicht herumziehen, weil ihn die Judäer zu tödten suchten.“ Das soll nun bei der bisherigen Ansicht von der Integrität des Evangeliums bedeuten:

„Der laut der Speisungsgeschichte und Rede zu Kapernaum schon in Galiläa befindliche Jesus zog nun in Galiläa herum, denn in Judäa wollte er nicht herumziehen, weil man ihm dort nach dem Leben trachtete.“ Uns hingegen sagen die Worte: „Der bis hieher in Jerusalem lehrende Jesus wollte (diesmal nach dem Festbesuch in der Hauptstadt) keinen herumziehenden Aufenthalt in der Landschaft Judäa machen, (wie er nämlich sonst zu thun pflegte, schon das vorige Mal III. 22 *μετὰ ταῦτα ἦλθεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν καὶ ἐκεῖ διέτριβε*, und wie er später wieder that, wenn er X. 40 nach dem Festbesuch in der Hauptstadt in der Jordangegend und XI. 54 an der Judäischen Wüste verweilte); sondern der Nachstellungen der Judäer wegen, hielt er sich nun herumziehend in Galiläa auf.“ — Welche Auslegung ist die natürlichere? Dass gleich bei der Abreise nach Galiläa, so wie sonst immer, gesagt wird, Nachstellungen hätten ihn aus Judäa vertrieben, oder dass dieses erst gesagt wird, wo er schon etwas Zeit in Galiläa ist, ja wo der dortige Aufenthalt bald enden will? Man vergleiche nun den ganzen Faden der Begebenheiten. Die gewöhnliche Ansicht liest: Er lehrte so und so im Tempel zu Jerusalem. Hierauf fuhr er über den Galiläischen See an's jenseitige Ufer, speiste dort die Menge, kehrte zurück und lehrte so und so in der Synagoge zu Kapernaum. Hierauf wollte er nicht in Judäa herumziehen, weil man ihm da nach dem Leben trachtete, sondern er zog in Galiläa herum. Weil nun aber ein Fest nahte, so reiste er vorsichtig nach Jerusalem VII. 1 — 10. — Man sagt freilich VII. 1 wolle nur einleiten, was dann V. 2 — 10 erzählt wird. Allerdings ist ein solcher Zusammenhang da, wird aber selbst auch bei dieser Ansicht unpassender als bei der unsrigen. Oder ist's nicht sonderbar, zu erzählen: Er zog nun ferner in Galiläa herum, nicht in Judäa, weil es in Judäa lebensgefährlich war. Als nun das Laubhüttenfest nahte, liess er seine Brüder einige Tage früher hinaufreisen nach Jerusalem, und folgte ihnen dann nach. Also VII. 1 sollte nur erklären, warum Jesus einige Tage später als üblich war, nach Jerusalem reist? — Ganz klar hingegen erzählt Johannes: Er lehrte im Tempel V. und VI. 27 — 71.

Nach diesem machte er Aufenthalt in Galiläa, denn in Judäa wollte er der Nachstellungen wegen keinen Aufenthalt machen. Nun, wie immer wenn Johannes Jesum nach Galiläa führt, eine mit nichts ausgefüllte Pause. Dann VII. 2: Es war aber das Laubhüttenfest nahe und Jesus zog so und so mit Vorsicht nach Jerusalem hinauf. Man weiss nun, Judäa ist gefährlich gewesen, weswegen auch nach längerer Abwesenheit Vorsicht nöthig ist für die Rückreise. Daher richtet er es so ein, erst anzulangen, als man ihn nicht mehr erwartete u. s. w.

Muss folglich VI. 1 — 26 eine störende Einschaltung sein, so wird sich auch in ihrem Styl das Fremdartige kund geben. Wie unanschaulich lesen wir, Jesus habe sich gelagert auf τὸ ὄρος, dort das Wunder verrichtet, dann sich zurückgezogen πάλιν εἰς τὸ ὄρος V. 15. Darum ist Tholuck* zu der Nachhülfe genöthigt, τὸ ὄρος sei das erstemal für ἡ ὀρεινὴ überhaupt, das zweitemal für höhere Berge gebraucht; eine Auskunft, die schon wegen πάλιν unzulässig ist. Ebenso unanschaulich bleibt, wie so denn eigentlich πολὺς ὄχλος dort vorhanden sei; denn V. 2 scheint der ὄχλος ihm nachzuziehen, weil man seine wunderbaren Heilungen gesehen; V. 4 hingegen scheint wandernder ὄχλος da zu sein, weil das Passah nahe war, die Volksmassen also reisten. Dieser Mangel an Anschaulichkeit ist beim ächten Johannes nie vorhanden, so wenig als das unbestimmte τὸ ὄρος der Synoptiker, so wenig als παιδάριον ἕν statt τί.

β. Die Rückkehr über den See VI. 16 — 26.

Wie bei den Synoptikern wird an die Speisungsgeschichte die Rückkehr über den See nach Kapernaum angeknüpft VI. 16 — 26. Als es ὀψία geworden (bei den Synoptikern beginnt die Speisung selbst erst als es ὀψία wurde, indess hat das Wort einen weiten Umfang), schifften sich seine Jünger ein V. 16. Erst hier erfahren wir, dass ein Schiff vorhanden ist, also Jesus mit den Jüngern wohl in diesem Schiff auch

* A. a. O.

hergefahren war. Wie aber waren die Fünftausend hergekommen, da für sie V. 23 dann nur zufällig Schiffe ankommen, auf denen sie zurückfahren? Weiter lesen wir von den Jüngern V. 17: „καὶ ἐμβάντες εἰς τὸ πλοῖον ἤρχοντο πέραν τῆς θαλάσσης εἰς Καπερναούμ." Das darf nun nicht heissen, sie kamen nach Kapernaum, sondern nur, sie richteten ihre Fahrt dorthin. Dann heisst es: „Es war aber schon finster geworden, und Jesus war noch nicht zu ihnen gekommen." Sonderbar, erwarten sie denn, dass er, als ob sie das an ihm gewohnt wären, über das Wasser wandelnd sie einholen werde? Unmöglich, also fahren sie wohl nahe am Nordufer hin von Osten nach der Westküste, so dass Jesus parallel am Nordufer nachkommend sie einholen könnte. Erwarten sie ihn aber wirklich? Doch wohl nicht, denn wenn er nicht am Ostufer noch weilen will, so wäre er mit ihnen abgefahren. Wir haben wohl hinter der vagen Erzählung zu vermuthen: weil die Jünger des Sturmes wegen über Erwarten langsam vorwärts kamen, oder Jesus um sie besorgt war, so holte er sie dann gegen alle Verabredung noch auf der Fahrt ein; und da der Erzähler das weiss, so bemerkt er, bevor er den Sturm erwähnt, Jesus sei noch nicht nachgekommen, ohne aber damit sagen zu wollen, man habe ihn erwartet. Nun V. 18: „der Sturm liess sie nur langsam vorwärts kommen, als sie aber 25 Stadien weit (d. h. nach der üblichen Erklärung wenig über die Mitte der Seebreite) gekommen waren, sahen sie Jesum περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης, καὶ ἐγγὺς τοῦ πλοίου γενόμενον, καὶ ἐφοβήθησαν V. 19." Also erwarteten sie ihn nicht, wenigstens nicht so; sonst würden sie nicht erschrecken. Da sie nun über den plötzlichen des Dunkels wegen unbestimmten Anblick der Gestalt erschrekken, „so ruft Jesus ihnen zu: ich bin's, fürchtet euch nicht," V. 20. „Sie wollten ihn nun in das Schiff aufnehmen, und sogleich befand sich das Schiff an dem Lande, auf welches sie hinzielten," V. 21. Ob sie ihn wirklich aufnahmen, oder nur wollten, dann aber es unnöthig fanden, weil sie unvermuthet an's erstrebte Ufer stiessen, zeigt sich nicht. Dennoch ist die Erzählung einfacher als bei Matthäus, wo Jesus auf dem Wasser

wandelt und Petrus es ihm nachthut. Statt dies anzuerkennen, hat die apologetische Harmonistik, auch hierin vom entgegengesetzten Extrem unterstützt, vorgezogen, in unserm Bericht ebenfalls ein wunderbares Wandeln auf dem Wasser zu finden. Mindestens aber ist dies sehr zweifelhaft; wahrscheinlich hat unser Überarbeiter einen dem Faktum selbst noch etwas näher stehenden Bericht, und wie er immer es verstehe, leuchtet doch hinter seinem Bericht das Faktum noch hervor. Es ist nicht mehr streitig, dass ἐπὶ τῆς θαλάσσης sowohl auf dem See, als über dem See, nämlich am erhöhten Ufer, bedeuten kann. Gerade unser spätere Überarbeiter braucht den Ausdruck XXI. 1 in letzterer Bedeutung und wenn man mit Lücke dort ἐπὶ τῆς θαλάσσης zu τοῖς μαθηταῖς statt zu ὁ Ἰησοῦς ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν XXI. 1 ziehen wollte, was nicht natürlich scheint, so giebt es alttestamentliche Stellen, wo die Siebzig ἐπὶ τῆς θαλάσσης offenbar vom Ufer verstehen, z. B. die Israeliten hätten ihr Lager ἐπὶ τῆς θαλάσσης aufgeschlagen. Folglich kann einzig der Zusammenhang bestimmen, welche Bedeutung wir hier haben, und zwar der Zusammenhang unsers Berichtes selbst, nicht des synoptischen. Dieser Zusammenhang führt aber weit natürlicher auf die Vorstellung, Jesus sei den neben dem Nordufer hinfahrenden Jüngern zu Fuss an diesem Ufer nachgekommen und habe die durch Sturm Aufgehaltenen eingeholt als sie ohne es in der Dunkelheit zu sehen, schon hart am Ziele waren. Denn dass Matthäus das Zusammentreffen Jesu mit den Jüngern in die Mitte der Seebreite setzt, darf auf unsern Bericht keinen Einfluss haben, da dort der Zug schon verloren ist, man sei nachher schnell am Lande gewesen. Unsre Erzählung sagt, etwa 25 Stadien hätten sie schon zurückgelegt gehabt. Da nun der See* 40 Stadien breit war, so schliesst man,** wie es wahrscheinlich die Synoptiker schon gethan haben, die Scene habe statt gefunden, als man etwas über die Mitte des Sees vorgerückt war; und in diesem Fall wäre dann das plötzliche am

---

* Josephus Bell. Jud. III. 10, 7.

** De Wette a. a. O. S. 79.

Ziel sein ein Wunder. Der Schluss scheint aber ein ungerechtfertigter, denn Josephus spricht wo er 40 Stadien nennt entweder von der grössten, oder doch von der durchschnittlichen Seebreite, der nördliche Theil des Sees aber, an welchem Kapernaum lag, ist bedeutend weniger breit, so dass die 25 Stadien so ziemlich die Strecke der ganzen Überfahrt ausmachen; nur wussten die Jünger bei Nacht und Sturm nicht, dass sie schon so weit waren, daher καὶ εὐθέως τὸ πλοῖον ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς. Auch der weitere Verlauf setzt kein Wandeln auf dem Wasser, überhaupt kein Wunder voraus. Wir lesen: „Am folgenden Tag habe das noch drüben gebliebene Volk, weil es gesehen, dass Tags zuvor in dem einzigen vorhandenen Schiff nur die Jünger abgefahren, Jesus aber dort geblieben war, ihn gesucht, aber nicht gefunden; da habe auch das Volk sich eingeschifft," V. 22. Um dieses erklärlich zu machen, wird aushelfend nachgetragen V. 23, „es seien nämlich Schiffe aus Tiberias nahe an den Ort gekommen, wo die Speisung vorgefallen war," offenbar eine ungenügende Aushülfe zur Einschiffung von fünftausend Menschen, ἄνδρες (wenn wir ihnen auch die von den Synoptikern beigefügten Weiber und Kinder schenken wollen). Weder begreift man, wie so Viele in gerade in die Nähe dieser Gegend fahrenden (also keineswegs zum Zweck der Abholung gekommenen) Schiffen Raum haben, noch, wie denn eigentlich dieser ὄχλος, wenn er doch keine Schiffe hat, hieher gekommen ist. Er mag wohl gerade so gekommen sein, wie Jesus zurückgekehrt ist, nämlich zu Lande um die Nordkrümmung des Sees herum, aber entweder ist diese Anschauung dem Erzähler verloren gegangen, so dass er nun Schiffe nöthig hat, um seinen ὄχλος fortzubringen, oder er denkt sich, dass sie die Rückkehr nur darum zu Wasser machen, weil gerade Schiffe gekommen waren. — „Als sie nun V. 25 Jesum am Westufer schon vorfinden, sagten sie: Rabbi, πότε ὧδε γέγονας? denken aber an die Nothwendigkeit eines wunderbaren Übergangs so wenig, dass sie ja eben ein Wunder von ihm fordern; wann, nicht wie er gekommen sei, fragen sie ihn. Sie scheinen also den Landweg auch zu kennen, und sind nur verwundert, dass Jesus,

den sie doch nicht gestern abgehen sahen, ihnen, die doch näher über den See selbst fuhren, zuvorgekommen; denn dass er während stürmischer Nacht den Weg zurückgelegt habe, fällt ihnen nicht ein.

Die ganze Erzählung, Speisung und Rückkehr ist nach Manier, Unanschaulichkeit, Unbestimmtheit und Styl unjohannäisch. Statt ὀψίας γενομένης oder οὔσης wie XX. 19, σκοτίας οὔσης XXI. steht zweimal das unbehülflichere ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο, σκοτία ἤδη ἐγεγόνει; ferner ist nach Art der Synoptiker die hebraisirende Fortschreitung mit καὶ vorherrschend, VI, 17 dreimal, dann V. 18, dann zweimal V. 19, dann V. 21. — Aber, sagt man, gerade unser Speisungsbericht hat einzelne detaillirte Züge, die bei den Synoptikern fehlen, V. 5 — 9. Allerdings, nur haben gerade diese Züge nichts mit dem eigentlichen Akt des Wunders zu thun, der so unanschaulich bleibt, wie bei den Synoptikern, welche ἐπὶ τῆς θαλάσσης schon bestimmter in's Wunderbare deuten. Gerade der nur scheinbar anschauliche, unpassend angebrachte V. 4 und 26, wo die Nähe des Passah, man weiss nicht warum, erwähnt wird, und Jesus sagt: ihr suchet mich nicht etwa wegen meiner Wunder, sondern weil ich euch gesättigt habe, enthält eine Spur, wie wohl die ganze Geschichte entstanden sein möchte. Oder ist die Vermuthung zu gewagt, es sei einmal, aber freilich nicht in unserm Zusammenhang, während Karavanen auf's Fest reisten, bei einem Lagerungsplatz Besorgniss entstanden, dass die zahlreiche Volksmenge nicht Speise genug habe, Jesus aber habe nach alter patriotischer Sitte, das Beispiel gegeben, seinen und seiner Jünger Vorrath in's Allgemeine hinaus zu verwenden, und habe so, von Allen, die etwas mitführten unterstützt, in guter Ordnung Alle gespeist, so dass noch Vorrath übrig blieb? Mit einem solchen Faktum hätten sich nachher symbolische Reden vermischt von einer Speise, die je mehr man sie mittheile, desto mehr wachse. Jene anschaulichen Züge unsers Berichtes stehen ja alle auf Seite eines allfällig solchen Faktums; das Wunder selbst aber ist völlig unanschaulich; man sieht nicht, wo das Brot wächst, ob in der Hand Jesu, oder der austheilenden Jünger, oder des

empfangenden Volkes; sieht nicht, ob das vorhandene Brot überhaupt wächst, oder neues dazu gemacht wird. Ebenso mag der wunderbare Seeübergang bei den Synoptikern aus dem in unserm Bericht noch hervorschimmernden Faktum mit Beimischung symbolischer Reden entstanden sein, z. B. an Petrus gerichtete Versicherung, er sinke nicht unter auf stürmischem Lebensmeer, wenn er an Jesu sich festhalte. Solche Vermuthung darf wenigstens als Gegengewicht gegen hyperorthodoxe Hypothesen wohl auftreten, wie z. B.* „Jesu Leib sei vom Gesetz der Schwere ausgenommen gewesen, was jedoch nur allmählig zu Stande gekommen und erst bei der Himmelfahrt ganz fertig gewesen sei.“ Mit der Orthodoxie steht es gewiss übel, wenn man so unvorsichtig in den krassesten Doketismus hineinfällt; Annäherungen an das Ebionitische sind ungefähr gleich orthodox. Was soll denn der angeblich antidoketische Beweis, dass Wasser und Blut aus Jesu Leichnam geflossen? Oder waren auch diese fast ohne alle Schwere? So wunderliche Ansichten sprechen auch die Synoptiker nicht aus, und würden eher an ein wunderbares Festwerden oder Zurückweichen des Wassers gedacht haben, zumal auch die durch's rothe Meer wandernden Israeliten mit voller Schwere vorgestellt wurden.

Es scheint also VI. 1 — 26 das dritte eingelegte Stück, welches die chronologische Anschauung und den innern Zusammenhang des Evangeliums stört, und lauter als kein anderes, (weil die andern kleiner sind) seine Fremdartigkeit kund giebt.

Im weitern Verlauf des Evangeliums, obgleich noch mehrere Wunder vorkommen, tritt uns keine so lose dastehende Erzählung mehr entgegen, ausgenommen das Anhangscapitel; denn dass in Cap. XX nur V. 1 — 19 johannäisch sei, der Rest des Capitels aber Einschaltung des Spätern, wäre weit schwieriger nachzuweisen, weil das so eigenthümliche Gebiet der Scenen aus der Auferstehung viel zu klein ist, als dass ein Johannäischer Charakter auch in Behandlung dieses Stoffes sicher erkennbar und damit auch allfällig Fremdartiges bemerklich

* Olshausen a. a. O. I. S. 481. 3te Aufl.

werden könnte. Ob hingegen kleinere Einschaltungen und Überarbeitungen der spätern Hand zahlreicher vorhanden seien als oben gezeigt wurde, kann füglich dahin gestellt bleiben, bis unsre Hypothese überhaupt Eingang oder Beleuchtung findet. Genug wenn für einmal sehr wahrscheinlich wird, dass dieselbe spätere Hand, welche das Anhangscapitel XXI. beifügte, auch in's Evangelium selbst drei Erzählungen eingeschaltet habe, welche in den pragmatischen Gang des Buches nicht eingehen, oder nur äusserlich sich anlehnen, in einzelnen Zügen wie im Wunderbegriff überhaupt dem Übrigen widersprechen, gar nicht wie sonst immer geschieht, durch Gespräche zu Reden hinüberleiten, überhaupt kein einziges bedeutendes Wort Jesu enthalten, dafür einzelne Worte Jesu so unpassend anbringen, dass sie nur Verlegenheit bereiten wie IV. 44, 48; II. 4; VI. 26, oder Worte geben, die nur das Wunder einleiten, sonst aber ohne Werth sind II. 7, 8; IV. 50; VI. 5, 10; endlich durch Mangel an Anschaulichkeit und abweichenden Styl ihre Fremdheit verrathen.

Nicht die Wunderscheu erzeugt unsre Hypothese, denn das Evangelium behält immer noch σημεῖα, die zum Theil schwierig genug sind; aber die ächten Johannäischen Wunder haben, wie genauer zu zeigen sein wird, durchweg einen andern Charakter als die eingeschalteten. Noch bleibt das σημεῖον I. 32; 49; IV. 17; V. 1 — 10, wo V. 3 und 4 kritisch verdächtig sind; IX. 1 — 18; XI. und die Auferstehung, auch wenn nur XX. 1 — 18 den Johannäischen Urbericht ausmachen würde. Statt nun zu klagen,* „der Evangelist bleibe sich in der Werthschätzung des Wunders nicht gleich, bei'm Wunder zu Kana lege er Werth auf das Wunder, bei Nathanael hingegen nichtu. s. w.“ wird vielmehr genau nachzusehen sein, ob nicht diese und andre Verschiedenheiten zweierlei Autoren voraussetzen. Niemals steigern, oder senken sich die ächtjohannäischen Wunder so in's Magische, Widernatürliche wie Verwandlung des Wassers in Wein, geringen Speisevorraths in grossen und Heilung von Kana aus nach Kapernaum hin.

* Bauer a. a. O. S. 84.

Zweiter Abschnitt.

Darlegung der Composition des vierten Evangeliums.

Es entsteht nun die Frage, wie das Evangelium in seiner gegenwärtigen Gestalt entstanden sei, d. h. was wir uns unter der Grundschrift zu denken haben, und wie sich die Operation des spätern Überarbeiters verstehen und nachkonstruiren lasse; sodann welcher Werth beiden Bestandtheilen des Evangeliums zukomme.

A. Von Seite des spätern Überarbeiters.

1. Zweck der Einschaltungen.

Stellen sich das Wunder zu Kana, die Heilung nach Kapernaum, die Speisungsgeschichte und das Anhangscapitel durch auffallende Abweichungen vom übrigen Evangelium als Fremdlinge dar, die unter sich alle verwandt sind: so wird das Verhältniss noch merkwürdiger, wenn man beachtet, dass alle diese Stücke galiläisch sind, sonst aber im ganzen Buche durchaus keine Galiläische Erzählung vorkommt; denn die scheinbare Ausnahme VII. 2 ff. ist nur Einleitung zu judäischem Aufenthalt, und die Speisungsrede VI. 29 ff. ist, obgleich um der Speisungsgeschichte willen nach Kapernaum gewiesen, dennoch wie alle andern an *Ἰουδαίους* gehaltenen Vorträge in Judäa gehalten. Alles also, was ein so übereinstimmendes individuelles Gepräge hat, das vom ältern, gewöhnlich Johannes

genannten Verfasser herrührt, ist merkwürdiger Weise nicht galiläisch, meist judäisch, daher die Eichhornsche Idee*, dass Johannes von geographischem Interesse geleitet den Stoff anordne, zuerst Jesum die Runde machen lasse durch alle Theile des Landes I — IV; dann noch einmal V — XII, bis endlich die Leidensgeschichte beginnt, eine sehr verunglückte Hypothese gewesen ist, die gerade auf unjohannäisches wie IV. 44, 54, II. 11 sich zu stützen suchte. Die Urschrift war vielmehr eine zur Ergänzung der Galiläischen Überlieferung bestimmte Darstellung des Wichtigern, was Jesus ausserhalb Galiläa gethan hat, eine ohne Zweifel mit durch die Subjektivität des Verfassers bestimmte Auswahl. Diese ergänzende Bestimmung ist dem vierten Evangelium jedenfalls eigen, und herrscht unverhältnissmässig vor, auch wenn die vier Galiläischen Erzählungen (sofern wir das Anhangscapitel als Eine rechnen) nun dabei stehen. Dreimal kommt Jesus nach Galiläa (XXI. 1 ist andrer Art), dann jedesmal folgt auch im interpolirten Buche ein dürftiges Erzählen nur einer einzigen Handlung, einmal das Wunder zu Kana und sonst nichts, das zweitemal die Heilung nach Kapernaum und sonst nichts, das drittemal wo der wirkliche Galiläische Aufenthalt anticipirt wird, die auch sonst mit der Rückfahrtserzählung verbundene Speisung und weiter nichts. So oft hingegen die Wiederabreise nach Judäa bemerkt wird, lesen wir längere, bedeutende Berichte. Das vierte Evangelium will also, auch in seiner jetzt vorliegenden Gestalt wesentlich und vorzugsweise Nichtgaliläisches erzählen; die Frage kann daher nur die sein, ob Johannes, oder wer immer ursprünglich Verfasser war, dieses ausschliesslich wollte, oder ob er selbst schon das Galiläische wenigstens einigermassen berücksichtigt und darum auf jeden Galiläischen Aufenthalt je Ein Wunder gestellt hat.** Nach der ganzen bisherigen Untersuchung können wir der letztern Annahme nicht beistimmen, weil noch ehe darauf geachtet würde, dass diese Stücke galiläisch

---

* Einleitung II. S. 124 ff.

** Frommann a. a. O. S. 882.

sind, dieselben ihres fremdartigen Charakters wegen nicht vom Verfasser des übrigen Evangeliums herstammen können; es müsste denn Jemand beweisen, dass Johannes sobald er Galiläisches behandle, um des verschiedenen Gegenstandes willen, dann in ganz andre Manier des Auswählens und Werthschätzens, des Darstellens und Styls hineinfallen könne. Weit leichter ist es, diese Galiläischen Stücke als Nachtrag von andrer Hand zu begreifen; denn was sollte doch den Johannes geleitet haben zur Auswahl gerade dieser drei Wunder, die um ihrer selbst willen hoch geschätzt werden, während Johannes sonst Wunder als die kleinern Werke Jesu darstellt, oder doch wo er dies nicht ausdrücklich thut, Worte und Reden Jesu folgen lässt, die auf Höheres hinweisen? Wie sollte der sonst so gut zusammenstellende Johannes, sobald der Faden nach Galiläa führt, dann allemal sein ausgewähltes Wunder so ungeschickt und sonderbar anknüpfen oder vielmehr nur äusserlich einlegen? Das wäre nur begreiflich, wenn man annähme, unser Verfasser kenne diese Galiläischen Geschichten nur durch Andre und schiebe sie darum ein, wie er sie bekommen habe; doch würde auch so die Schwierigkeit nur halb begriffen.

Weit leichter kann man sich vorstellen, wie eine spätere Hand dazu kam, einige Galiläische Stücke einzuschalten, um dadurch das werthvolle Buch zu einem wenn auch auswählenden, doch in der Auswahl allseitigen Evangelium zu machen, und es mit der gewöhnlichen Galiläischen Evangelientradition zu vermitteln.* Wenigstens lässt sich, wenn vorausgesetzt wird, dieses sei ungefähr der Zweck des spätern Überarbeiters gewesen, jetzt noch seine ganze Arbeit nachkonstruiren. Wollte er, dass das Evangelium ein in der Auswahl vollständiges Bild des Wirkens Jesu gebe, so durfte Galiläa nicht ganz übergangen bleiben, zumal ohnehin die Urschrift einem chronologischen Faden nachgehend Jesum dreimal nach Galiläa führt, ohne doch auf diese Galiläischen Perioden irgend eine Erzählung zu verlegen.

* Weisse a. a. O.

2. Zum Behuf der Einrückung mochten sowol im eingeschalteten Stück als vor und nach ihm in der Urschrift selbst einige Modifikationen eintreten.

Machen wir uns vorerst klar, wie die Urschrift mit den Erwähnungen Galiläa's es gehalten hat. Wesentlich muss sie ausgesehen wie jetzt noch, wenn die einzelnen Galiläischen Erzählungen wieder weggenommen würden; mag auch die einschaltende Hand im Kleinen vor und nach den Einschaltungen den vorgefundenen Urtext modificirt und so weit zurecht gestellt haben, als eben nöthig war, um die Einschaltung einigermassen erträglich zu machen. So wurde, wie schon gesagt, VI. 59 noch eingeschoben, der Vortrag sei in der Synagoge zu Kapernaum gehalten, eine Bemerkung, die, weil Jesus in der Einschaltung VI. 1—26 schon nach Galiläa versetzt wird, unerlässlich war. Auf ähnliche Weise wurde, wenn vielleicht, doch nicht nothwendig, II. 11 stand *ἀπῆλθεν* oder wie I. 44 *ἐξῆλθεν*, weil Jesus durch die Einschaltung II. 1—10 aus der Jordangegend schon nach Kana versetzt war, *κατέβη* hingesetzt; oder wenn VII. 1 vielleicht, aber wieder nicht nothwendig, statt *περιεπάτει ἐν* gestanden hätte *ἀπῆλθεν εἰς* diese leichte Veränderung dienlich erachtet, und dem folgenden *οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ - - - περιπατεῖν* nachgebildet. Möglich wäre auch, dass die nun nach Galiläa versetzte judäische Rede VI. 27 ff. wie im weitern Verlauf so schon gleich Anfangs das Wort *Ἰουδαῖοι* zur Bezeichnung der Zuhörer enthielt; das musste, wenn es allenfalls dort stand, getilgt werden, blieb aber weiter unten aus Vergesslichkeit des Überarbeiters stehen. Doch alle diese Beispiele allfälliger Modifikationen, die wer einmal Erzählungen einschaltete, im Urtext gleich vor oder gleich nach der Einschaltung vornehmen konnte, waren nicht durchaus nothwendig für einen doch unbehülflichen Arbeiter; unsre Hypothese von der Einlegung der Galiläischen Stücke bleibt von dieser Seite sicher genug, auch wenn man

die Möglichkeit, dass diese Modifikationen vorgenommen wurden, nicht zugäbe. Dass hingegen die eingeschalteten Galiläischen Stücke selbst nicht schlechthin so hineingeschrieben wurden, wie sie sich vorfanden, sondern mit einem Anfang und Schluss, der die Einschaltung in den Zusammenhang der vorgefundenen Grundschrift erleichterte, versteht sich wohl von selbst. So wird das sonst kaum in diesen Zusammenhang gehörende Wort Jesu VI. 26 begreiflich als Versuch, die Speisungsgeschichte mit der so heterogenen Speisungsrede zu vermitteln. Besonders konnte das Interesse entstehen, eine frühere Einschaltung durch einen in der spätern angebrachten Rückblick fester in's Buch einzubürgern. So würde die für die zweite Einschaltung selbst völlig unnütze Erwähnung Kana's „wo er das Wasser in Wein verwandelt hatte," IV. 46 erklärlich sammt der IV. 54 angebrachten Schlussbemerkung: „das war das zweite Wunder u. s. w.," womit wiederum an's erste erinnert wird. Dem Johannes wäre diese Heilung schwerlich erst das zweite Galiläische Wunder, der spätere hingegen zählt seine Einschaltungen, ausser welchen eben gar nichts Galiläisches dastand, und kann über diesem Interesse an seinen Zuthaten gar leicht vergessen, dass damals doch wohl schon mehr als zwei Wunder in Galiläa waren verrichtet worden, überhaupt diese Wunder gar nicht so gezählt werden wollen. Damit wäre wieder ein Kreuz der Exegeten beseitigt, welches der Sinn sei der Bemerkung II. 11 *ταύτην ἐποίησε τὴν ἀρχὴν τῶν σημείων ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας.* Noch streiten sie, ob das heissen soll, das sei das erste der gerade in Kana verrichteten Wunder gewesen,* (das zweite geschieht ja wie es scheint auch von Kana aus); oder ob gemeint ist, es sei das erste der in Galiläa verrichteten und zwar sei es zu Kana vorgefallen; oder ob der Erzähler sagen wolle, es sei das erste Wunder Jesu überhaupt gewesen, verrichtet zu Kana in Galiläa. Dasselbe Kreuz kehrt den Exegeten wieder, wenn es IV. 54 heisst: *τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν*

* Paulus Commentar über das N. T. IV. 1. S. 161.

Γαλιλαίαν. Soll das heissen: das sei das zweite derjenigen Wunder gewesen, welche Jesus eben bei einer Rückkunft aus Judäa in Galiläa verrichtete;* oder es sei das zweite Galiläische Wunder überhaupt, und zwar sei es natürlich verrichtet worden, als Jesus wieder aus Judäa nach Galiläa zurück war; oder meint der Erzähler, es sei überhaupt unter allen Wundern, die Jesus gethan habe, das zweite gewesen, verrichtet nachdem er aus Judäa wieder in Galiläa angelangt war? Kaum kann zweifelhaft sein, dass die reine Exegese an der ersten Stelle auslegen muss: Diesen Anfang der Zeichen, oder dieses als Anfang aller seiner Zeichen (jenachdem *τὴν* ächt ist oder nicht) verrichtete Jesus zu Kana in Galiläa; an der zweiten Stelle: Dieses zweite Zeichen oder dieses als das zweite wiederum (ebenso) verrichtete Jesus als er aus Judäa nach Galiläa gekommen.** Denn unserm Erzähler liegt sehr am Herzen, das in seinem vorgefundenen Evangelium so sehr vergessene und übergangene Galiläa gehörig in seiner Wichtigkeit aufzuzeigen, und da ihm *σημεῖα* überhaupt das wichtigste sind, so will er sagen: den Anfang des Wunderthuns überhaupt und ebenso das zweite Wunder überhaupt hat Jesus in Galiläa verrichtet; Kana in Galiläa hat die Ehre, die erste Wundermanifestation seiner *δόξα* (*καὶ ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ*) gesehen zu haben, auch sein zweites Wunder hat Galiläa beehrt, geschah als er aus Judäa nach Galiläa zurückkehrte. Darum allein und gar nicht zum Unterschiede von einem andern Kana*** ist *τῆς Γαλιλαίας* beigefügt, darum steht ebenso angelegentlich IV. 46 *Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας,* obgleich geographisch kein Zweifel sein konnte, nachdem Galiläa schon dreimal bezeichnet war. Wie war es denn möglich, dass Einige auf die Deutung gekommen sind: das war der Anfang derjenigen Wunder, welche zu Kana u. s. w.;

---

* Paulus a. a. O. S. 260. Hingegen Tholuck a. a. O. S. 119 meint, „Johannes wolle sagen, es sei das zweite Wunder in Kana.“ Wenn das gemeint wäre, so würde es wohl rund heraus gesagt wie II. 11.

** Lücke a. a. O. I. S. 473. De Wette a. a. O.

*** Weisse a. a. O. I. S. 132. Frommann a. a. O. S. 890.

und: das war das zweite derjenigen Wunder, welche im Moment einer Rückkehr aus Judäa nach Galiläa sich zutrugen! eine Auslegung, die an der ersten Stelle noch einigen Schein hat, sofern im zweiten Wunder Kana (es zeigte sich oben wie apokryphisch) wieder erwähnt wird, an der zweiten Stelle aber zum wunderlichen Gedanken wird. Wären die Bestimmungen ἐν Κανᾷ und ἐλθὼν ἐκ so wichtig, so müsste jeder griechisch Sprechende geschrieben haben ἀρχὴν τῶν σημείων τῶν ἐν Κανᾷ und ähnlich in der zweiten Stelle; es soll aber statt angeblich eine Classifikation der geographisch verschiedenen Wunder Jesu, vielmehr ganz einfach angegeben werden, wo das erste, wo das zweite der Wunder Jesu ganz überhaupt vorgefallen sei, diese Ehre gehöre Galiläa. Warum entstanden denn so sprachwidrige Auslegungen? Weil was die Worte sagen dem Zusammenhang des Evangeliums widerspricht,* Johannes aber sich doch nicht so widersprechen kann, schob man den Widerspruch bei Seite und meinte nothgedrungen, es sei hier nur unter den zu Kana geschehenen Wundern das erste, und nur unter den bei einer Rückkehr geschehenen das zweite gemeint. Die Schwierigkeit scheint wirklich unlösbar, Johannes muss wissen, dass vor dieser ἀρχὴ τῶν σημείων schon I. 49 ein den Nathanael zum Glauben vermögendes σημεῖον freilich nicht genauer erzählt, aber ganz bestimmt als geschehen bezeichnet war; ebenso muss er wissen, dass vor dem sogenannten δεύτερον σημεῖον schon II. 23 und III. 2 viele in Jerusalem verrichtete Wunder vorausgesetzt und IV. 18 am Brunnen bei Sichem der Samariterin wunderbare Enthüllungen gemacht worden sind; er muss also wissen, dass jener „Anfang der Wunder" keineswegs der Anfang war, und jenes „zweite Wunder" keineswegs erst das zweite. Gewiss kann Johannes diese irrigen Behauptungen nicht gemacht haben, und würde

---

* Paulus a. a. O. S. 260: „es sind ja z. B. II. 23 andre Wunder vorher geschehen." Olshausen a. a. O. 2te Aufl. II. S. 124: „Von den Wundern Jesu überhaupt kann diese Zahl nicht gelten, weil er schon in Jerusalem IV. 45 mehrere verrichtet hatte."

sie, sogar wenn sie richtig wären so wenig machen als er anderswo die σημεῖα zählt, denn ihm sind σημεῖα nicht so überaus wichtig. Hingegen unser spätere Überarbeiter des Evangeliums achtet nichts höher als die σημεῖα, seine Liebhaberei die Wunder zu zählen kennen wir ja schon aus dem Anhangscapitel, wo er zwar auch nicht glücklicher die noch beigefügte Erscheinung des Auferstandenen XXI. 14 mit der Bemerkung versieht: τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν, wo wiederum die apologetischen Exegeten dadurch nachhelfen, dass sie ein nicht urgirtes Wort τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ so urgiren, wie wenn πᾶσιν dabei stände. So ähnlich wie möglich zeigt sich dieser Autor in unserm τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἐλθὼν ἐκ u. s. w. — Wenn nun unsre Hypothese richtig ist, dass ein Späterer seine zwei eingeschalteten Galiläischen Wunder nachzählt, warum thut er es nicht auch bei'm dritten Wunder, bei der Speisung, mit welcher er den dritten Galiläischen Aufenthalt verherrlicht hat? In der That, wenn er die erste Einschaltung das erste, die zweite das zweite Wunder Jesu nennt, so würde er wohl die dritte auch das dritte nennen. Aber er kann nicht, denn gerade im vorhergegangenen Cap. V. 1 — 10 steht ja das erste bestimmt erzählte als Wunder klar auftretende σημεῖον, welches im ächten Evangelium die erste bedeutende Wundererzählung ist. Darum kann unser Spätere da, wo er die dritte Gelegenheit findet ein Galiläisches Wunder zu erzählen, nicht sagen τοῦτο ἤδη τρίτον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν, wie er hingegen wahrscheinlich sagen würde, wenn nicht V. 1 — 10 eine eigentliche Wundererzählung vorausginge. Die beiden ersten von ihm eingeschobenen Galiläischen Wunder konnte er erstes und zweites Wunder nennen, weil wirklich im Faden des Johannes keine Erzählung einer auffallenden äusserlichen Wunderhandlung vorangegangen war. Leicht also liessen sich bei'm Interesse, diese Galiläischen Wunder stark hervorzuheben, bloss angedeutete, nicht erzählte judäische σημεῖα übersehen; was aber erzählt worden, war ja I. 49 nur

ein prophetisches Sehen und IV. 17 nur ein ebensolches Wissen, keine Handlung, also für unsern Spätern keine σημεῖα καὶ τέρατα. Unglücklich zwar und unaufmerksam wie anderwärts ist er auch hier, wenn er, wo eben ein Wunder erzählt werden soll, das er das zweite nennt, den hier auch sonst nicht herpassenden Spruch Jesu anbringt IV. 44, dass der Prophet nichts gelte in seiner πατρίς, und dann bemerkt, „die Galiläer hätten ihn darum gut aufgenommen, da sie alles gesehen hatten, was er zu Jerusalem am Feste gethan.“ Denn da waren eben auch σημεῖα vorgefallen, unser Spätere stellt sich aber doch keine σημεῖα und τέρατα in seinem Sinne als vorgefallen vor, und sagt darum nur πάντα, ἃ ἐποίησεν.

3. Verfahren bei der Einschaltung.

Mag also auch die spätere Hand zur Erleichterung und Geltendmachung ihrer eingeschalteten Stücke bald in diesen selbst, bald im vorgefundenen Texte der Urschrift einige unbedeutende Modifikationen vorgenommen haben, so sehen wir doch die Urschrift wie sie wirklich abgefasst war, noch wesentlich vor uns, sobald wir die Galiläischen Stücke hinwegdenken. Wie verfuhr nun der Spätere, um die dem Evangelium ganz fehlenden Galiläischen Wundererzählungen anzubringen? Überall, wo der Johannäische Faden Jesum nach Galiläa reisen lässt, um wie VII. 1. 2 zeigt, mit dem Erzählen nach einer mit nichts ausgefüllten Pause erst dann fortzufahren, wann Jesus wieder auf ein Fest nach Jerusalem reist, schien dem Spätern schicklich die leere Stelle mit einer Galiläischen Erzählung auszufüllen. Dreimal führt der Johannäische Faden Jesum nach Galiläa, zuerst I. 44 verglichen mit II. 12 ausdrücklich zu ganz kurzem Aufenthalt; denn „als er vom Täufer aus der Jordangegend hinauszog nach Galiläa und mit den Jüngern in Kapernaum sich niedergelassen (wohnhaft geblieben), blieb er dort nicht viele Tage, denn das Passah war nahe und er reiste hinauf nach Jerusalem.“ — Ein zweitesmal reist er, durch Judäische Nachstellungen veranlasst, wieder nach Galiläa IV. 3,

langt an IV. 43, ob für lange oder kurze Zeit wissen wir nicht, denn nach dem von Johannes auch hier mit Stillschweigen übergangenen Galiläischen Aufenthalt, reist er V. 1 wieder durch ein, und zwar nicht genanntes, Fest veranlasst nach Jerusalem. Das drittemal endlich macht er VII. 1 durch lebensgefährliche Nachstellungen aus Judäa vertrieben herumziehenden Aufenthalt in Galiläa. Wieder nach einer hier leer gelassenen Pause fährt Johannes erst da zu erzählen fort, wo VII. 2 das Laubhüttenfest Jesum veranlasst, zwar vorsichtig und später als man gewohnt war, nach Jerusalem zu reisen VII. 3 — 10. Wir haben nun zu untersuchen, wie unser Spätere, da er das vernachlässigte Galiläische in sein Recht einsetzen will, auf jeden dieser drei Aufenthalte in Galiläa ein nach seinem Geschmack ausgewähltes Wunder, wovon ihm wohl durch Tradition Kunde geworden war, eingeschoben hat.

a. Verfahren bei der ersten Einschaltung II. 1 — 11.

Die erste Reise Jesu aus der Jordangegend, wo er den Täufer Johannes besucht und aus dessen Umgebungen einige Anhänger gewonnen hatte, nach Galiläa hat Johannes I. 44 als beabsichtigt angegeben: *τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν*; erst II. 12 erzählt er nun die wirkliche Ausführung: *μετὰ τοῦτο*, (nämlich nachdem er den Philippus und durch ihn den Nathanael gewonnen I. 43 — 52) *κατέβη εἰς Καπερναοὺμ αὐτὸς καὶ ... οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας*. Sofern eine Reise aus der Jordangegend, von welcher *ἐξελθεῖν* gesagt war, nach Kapernaum nicht füglich wie etwa von Jerusalem aus mit *κατέβη* angegeben werden konnte, so müsste unser Spätere aus einem allfälligen *ἐξῆλθεν*, weil er durch sein Einschiebsel II. 1 — 11 Jesum vorher nach Kana versetzt hat, ein *κατέβη* hinkorrigirt haben, wie er auch IV. 47 und 51 von der Reise aus Kana an das niedriger gegen den See hin liegende Kapernaum dieses *καταβαίνειν* braucht. Jedenfalls müsste er, da in Kana die Mutter und die Brüder zur Gesellschaft Jesu gestossen waren, hier *καὶ ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ* eingeschoben haben

zwischen *αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, wodurch wir oben nur Schwierigkeiten entstehen sahen. Der Spätere will nun auf diesen Galiläischen Aufenthalt eine Wundergeschichte einschalten, die als Manifestation der I. 52 vergl. 14 erwähnten *δόξα* Christi gelten soll II. 11. Darum giebt er hier den unjohannäischen Gesichtspunkt *ταύτην ἐποίησεν τὴν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*. Was nun V. 12 Mutter und Brüder in Kapernaum sollen, da von ihnen gerade nicht mit gesagt war *ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν*, ob sie in Kapernaum mit bleiben, dann an's Fest mit reisen, warum überhaupt nur die Jünger auf das Wunder hin glauben, also unter allen Anwesenden nur die, welche vorher schon glaubten: das alles sind Unbestimmtheiten, wie Johannes sie nicht veranlasst, sondern der Überarbeiter durch seine Einschaltung. — So kam das, wie sich oben zeigte, dem Evangelium so fremdartige Stück hieher, widersprechend allem was sonst über Jesu Verhältniss zu Mutter und Brüdern bekannt ist, heterogen dem Vorhergehenden, wo gerade im Gegensatz zu äusserm *σημεῖον* als dem Kleinern I. 51 von einer herrlichen *δόξα* des religiösen Lebens die Rede war; unausgleichbar mit dem weitern Zusammenhang, indem Jesus, der eben erst am Jordan Jünger gesammelt, zu Kana nicht mit Jüngern geladen sein kann, indem ferner diese Jünger nicht erst zu Kana gläubig werden. Durch die Einschaltung ist nun auch sonst noch manche Unbestimmtheit in das Evangelium gebracht. Für's erste ist nun Jesu wirklich erfolgte Abreise nach Galiläa gar nicht bemerkt; I. 44 wollte er abreisen, fand aber noch Grund, etwas zu säumen, dann II. 1 steht bloss, es sei zu Kana eine Hochzeit gefeiert worden, und V. 2 auch Jesus sei dazu eingeladen worden; nun wird Jesus als dort gegenwärtig vorausgesetzt, wie wenn Cap. I. die Abreise nach Galiläa schon bemerkt und erfolgt wäre; endlich II. 11 begreift man nicht, was für ein Interesse den Erzähler vermag, eine Abreise von Kana nach Kapernaum zu berichten, da doch Jesus nur ein Paar Tage dort weilt, aus diesen Tagen aber gar nichts erzählt

wird; denn so vollständig ist doch keine Berichterstattung, dass selbst kleinere Reisen, an denen doch nichts Beachtenswerthes vorfiel, angemerkt würden. — Ganz klar hingegen erzählt, wenn die Einschaltung II. 1 — 11 weggedacht wird, Johannes: I. 44 er wollte nach Galiläa hinausreisen, fand noch den Philippus und Nathanael V. 44 — 52, und nun II. 12 zog er mit den Jüngern nach Kapernaum und blieb, weilte dort, aber nicht viele Tage; d. h. er führte nun die I. 44 erwähnte Abreise aus, und Kapernaum war der Ort, wohin er sich begab, ohne diesmal, denn die Zeit war zu kurz, in Galiläa Ausflüge oder Reisen zu machen. Daraus wurde nun der eingeschobenen Geschichte wegen *κατέβη*, weil Kana höher liegt als Kapernaum, und Mutter und Brüder, welche dort mit ihm zusammentreffen, beigegeben, so dass Einführung und Schluss der eingeschobenen Geschichte ganz unanschaulich wird.

Aber ist nicht die so bestimmte Zeitangabe II. 1 *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* ein Zeichen von ursprünglicher Anschaulichkeit? Bekanntlich vielmehr ein Kreuz der Exegese; denn man weiss nicht, von wo an die drei Tage zu zählen sind; auch steht ja nicht, am dritten Tage sei Jesus abgereist, oder in Galiläa eingetroffen, sondern bloss sei ein *γάμος ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας* gewesen, welches doch nach Jüdischer Sitte Tage lang dauern konnte und schwerlich gleich am ersten Tag allen Wein vertrunken hätte. Auffallen muss es ja, dass nachdem genau Cap. I. gesagt war, was mit Jesus an jedem Tage sich zugetragen, die Berechnung der Tage nun plötzlich ihn selbst verlässt und einer Hochzeit in Galiläa zugetheilt wird. Und von wo an wäre denn dieser dritte Tag zu zählen? Am begreiflichsten würde: „und für eine Hochzeit in Kana war der dritte Tag erschienen u. s. w.“ man begriffe dann das Ausgehen des Weins; so aber heisst es nicht. In Cap. I. war als Basis für die weitere Berechnung der Tage V. 19 die Erzählung hervorgehoben worden, wie Johannes der Täufer amtlich befragt worden sei, auf welcherlei Würde er Anspruch mache. Dann heisst es V. 29 *τῇ ἐπαύριον* habe Johannes Jesum kommen sehen und von ihm ausgesagt, der sei es, bei dessen (früher statt

gefundener) Taufe ihm ein Zeichen geworden. Hierauf wieder am folgenden, also zweiten Tage nach jenem Verhör V. 35 τῇ ἐπαύριον πάλιν spricht Johannes wieder von dem in seine Nähe kommenden Jesus. Wieder am folgenden, also dritten Tage nach jenem Verhör V. 44 τῇ ἐπαύριον wollte Jesus nach Galiläa hinausreisen, gewinnt aber, wie es scheint an dem zur Abreise bestimmten Tage noch zwei Jünger. Nun kommt unsre Einschaltung mit τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, so dass man nicht recht weiss, von wo an zu zählen ist; denn der dritte Tag war das dritte ἐπαύριον I. 44; der dritte nach dem Verhör. Da nun dieser dritte Tag ohne die grösste Gedankenlosigkeit nicht gemeint sein kann, denn unsre Hochzeit denkt Jesum am dritten Tag schon in Kana, das erste Capitel aber denkt ihn am dritten Tag erst Willens abzureisen; — so bleibt nichts übrig, als vom dritten ἐπαύριον an zu rechnen, am dritten Tag nämlich nach dem dritten Tag V. 44. Dies scheinbar so anschauliche τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ist wohl weiter nichts, als eine Combination, dass die Reise aus jener Jordangegend nach Kana* drei Tage daure, und unser Überarbeiter hat das V. 44 vorkommende ἠθέλησεν ἐξελθεῖν für wirkliches Abreisen genommen. Die Einschaltung wird am wenigsten erkannt von denen, welche aus ihr rückwärts erklären wollen, eben die an den Jordan gekommene Einladung Jesu (mit den Jüngern, von denen man aber nichts wissen konnte) zu jener Hochzeit, sei überhaupt der Grund, warum Jesus I. 44 abreisen wolle und dann wirklich nach Galiläa reise.** Also durch diese Hochzeit liess er sich, nachdem er eben drei Jünger gefunden und entscheidende Wirksamkeit übte, bewegen, V. 44 den Entschluss zur Abreise zu fassen, so dass er nur in der Eile noch glücklicher Weise den Philippus und durch ihn den Nathanael gewann? Warum reist er denn überhaupt jetzt nach Galiläa, wenn er doch kurz nachher nach Jerusalem will? Die Antwort ist schwer und

---

* Warum Tholuck a. a. O. S. 80 diese Reise nach Kana vom Galiläischen See aus sich vorstellt, ist nicht zu begreifen.

** Bauer a. a. O. S. 59.

leicht: kann eine Einladung zur Hochzeit ihn zu dieser Reise vermögen, so kann die Veranlassung ebenso gut in anderm nicht sehr Bedeutendem gelegen haben, welches vorauszusetzen nicht eben „Ziererei“* ist, wohl aber ungenügend. Denn weit bestimmter lässt sich begreifen, warum Jesus, ohne dass von dem γάμος die Rede wäre, gerade bevor er in Jerusalem ein Fest besuchen will, noch für einige Tage nach Kapernaum reist, welches als sein Wohnort genannt wird. Die neu gewonnenen Jünger waren grössern Theils aus jener Galiläischen Seegegend; ein Fest in Jerusalem liess sich nicht besuchen ohne mancherlei Zurüstungen, welche eben noch in der Heimath gemacht werden mussten. Das zu sagen hat Johannes kein Interesse, will der Kritiker aber dennoch fragen, warum diese Reise nach Galiläa statt finde: so antworten ihm die jüdischen Festgewohnheiten sicher genug, und die Reise musste statt finden, auch wenn gar keine Hochzeit von Kana in diesen Zusammenhang hineingehört. — So apokryphisch verhält es sich mit dem „Anfang der Wunder Jesu zu Kana in Galiläa,“ welches fast noch grössere Wunder in der apologetischen Exegese erzeugt hat, sei es dass sie zur sittlichen Rechtfertigung oder Entschuldigung annehmen, er verrichte hier eine seines Berufes nicht ganz würdige Handlung aus Gefälligkeit gegen seine Mutter;** oder zur Abwehr des magischen Wunderbegriffs annehmen, es handle sich nur um Beschleunigung eines Naturprocesses, der alljährlich aus elementarischen Säften Wein zeitige,*** so dass Jesus nur Weinstock und Treibhaus, nebst Kelter wunderbar ersetzen würde; oder dass um diesen Abentheuerlichkeiten zu entgehen, erklärt wird, Jesus lasse das Wasser Wasser bleiben, gebe ihm aber Farbe, Geschmack und berauschende Kraft des Weines, so wie es etwa berauschende Mineralbrunnen gebe.† War unsre Erzählung das erste

---

* Bauer a. a. O. S. 59. — ** Tholuck a. a. O. — *** Noch Olshausen a. a. O. — † Neander a. a. O. S. 369.

Wunder, so sind diese nachhelfenden Deutungen fast das zweite, dritte und vierte der Wunder, welche von Kana ausgehen.

b. Verfahren bei der zweiten Einschaltung IV. 44 — 54.

Nach diesem ersten, ganz kurzen, von Johannes mit nichts ausgefüllten Aufenthalt in Galiläa, reist Jesus II. 13 an's Passahfest hinauf nach Jerusalem, und zwar sammt seinen Jüngern, wie V. 12 der Plural ἔμειναν andeutet, und die nachfolgenden Erzählungen wirklich voraussetzen. War der Galiläische Aufenthalt mit nichts, oder selbst wenn das Wunder zu Kana von Johannes selbst erzählt wäre, doch nur mit einem einzigen Geschichtchen ausgefüllt: so tritt nun hingegen, wo Jesus Galiläa verlassen hat, gleich wieder ein reiches Erzählen ein. Es wird berichtet die Tempelreinigung II. 14 — 20; der Eindruck und Erfolg seiner σημεῖα V. 23 — 25; das Gespräch mit Nikodemus III. 1 — 21; ein Aufenthalt in der Landschaft Judäa noch neben dem Täufer Johannes und dessen Rede über Jesus V. 22 — 36; sodann, wie Jesus wegen Nachstellungen Judäa verlassen IV. 1 — 3, durch Samarien reisend mit einer Samariterin am Brunnen bei Sichem zusammentrifft, mit ihr redet, und welchen Erfolg es hatte für sie und ihre Mitbürger IV. 4 — 42; wie er nach zweitägigem Aufenthalt zu Sichem nun vollends nach Galiläa kommt, V. 43. Hier also folgt nach Johannes der zweite Galiläische Aufenthalt, ob kurz oder lange dauernd, wissen wir nicht; denn Johannes erzählt nichts Galiläisches, sondern fährt in seiner Weise erst wieder fort V. 1 μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα, ganz wie II. 13. Wüssten wir, welches Fest gemeint ist, so könnten wir, was Johannes als für seinen Zweck unwichtig übergeht, errathen, und die Dauer dieses Aufenthaltes ungefähr erschliessen; nur dürfte nicht vergessen werden, dass etwas von der Zeit nach dem vergangenen Passah noch in Judäa war zugebracht worden. Es tappen aber hier alle Vermuthungen im Finstern; wir wissen nicht einmal, ob Jesus etwa auch Feste unbesucht vorübergehen liess, doch scheint

dies nicht wahrscheinlich, weil man ja VII. 2 — 11 am Laubhüttenfest so spricht, wie wenn man gewohnt war, ihn an allen Festen zu sehen. Wer sagt uns aber, ob Johannes nicht auch besuchte Feste übergehe, und in seiner Auswahl nur die Festbesuche erzählt, welche Begebenheiten und Reden veranlassten, die dem Johannes wichtig sind? Noch weniger wissen wir, was für ein Fest hier gemeint sei. Johannes sagt es eben nicht, und am wenigsten dürfte man es aus IV. 35 errathen, wo Jesus zwei Tage bevor er in Galiläa eintraf sich des Wortes bediente: „saget ihr nicht, vier Monate noch, so kommt die Ernte;“ denn schwerlich will damit die gerade im Moment vorhandene Jahreszeit bezeichnet, sondern einfach gesagt werden, zur Zeit des Säens sage man in Palästina: in vier Monaten können wir ernten; hier im geistigen Gebiet aber seien jetzt Säen und Ernten gleich bei einander. Man hat nachweisen wollen, die übrigen von Jesu besuchten Feste nenne Johannes darum, weil die Begebenheiten, welche er erzählen will, in einem Zusammenhang mit den bestimmten Gebräuchen des und des Festes ständen, so knüpfe z. B. die Rede VII. 37: „wenn Jemand dürstet, komme er zu mir und trinke!“ an die Ceremonie an, dass am Laubhüttenfest täglich Wasser aus der Quelle Siloah in den Tempel getragen und dabei die Stelle aus Jesajas gesungen wurde: ihr werdet trinken aus den Bächen des Heils. Unser Fest hingegen nenne Johannes nicht, weil er nichts erzählen wolle, das mit bestimmten Festgebräuchen zusammenhänge.* Da aber der Evangelist selbst gerade VII. 37 mit keiner auch noch so leisen Deutung einen solchen Zusammenhang hervorhebt, was doch für Leser, die er gar nicht als Kenner der jüdischen Gebräuche behandelt, nicht unterlassen werden durfte: so scheint es weit einfacher anzunehmen, Johannes erinnere sich hier selbst nicht mehr, was für ein Fest es gewesen, und gerade darum könnte es als ein minder bedeutendes gedacht werden. Am gerathensten wird es sein, nicht mehr wissen zu wollen, als er selbst noch weiss; und dem Kritiker muss es

* Lücke a. a. O.

ganz erwünscht sein, vom Erzähler hier nicht genauer bedient zu werden; denn wäre, wie Bauer will, die ganze Festchronologie unsers Evangeliums willkürlich gemacht, so würde der Erfinder kaum schlau genug gewesen sein, Eines dieser Feste unbestimmt zu lassen.

Hier war also der zweite Galiläische Platz leer, und unserm Spätern schien es schicklich, auch hier eine Galiläische Wundererzählung unterzubringen, in welcher er angelegentlich zweimal V. 46 und 54 auf die obige zurückweist, und zu dem Ende Kana wieder nennt, das doch mit der neuen Erzählung kein Verhältniss hat, und, weil man eines suchen zu müssen glaubt, nur verwirren kann. An diese Stelle wählt der Überarbeiter die Heilung des kranken υἱὸς eines βασιλικὸς aus Kapernaum IV. 45 — 54, welche auch bei den Synoptikern, wenn gleich vielfach abweichend, aufbewahrt ist, Matth. VIII. 5 — 13 und Luk. VII. 1 — 10. Laut diesen Berichten wäre zwar Jesus schon in oder doch ganz nahe an Kapernaum, als er den Kranken heilte; immer aber thut er es, ohne zu diesem hinzugehen, also aus der Ferne, sei sie nun kleiner oder grösser gedacht. Bei den Synoptikern ist freilich diese Begebenheit gar nicht erst das zweite Wunder oder gar die erste Galiläische Heilung; deren sind vielmehr schon eine Menge vorausgesetzt Matth. IV. 23, mehrere auch schon erzählt Matth. VIII. 1 — 4. Luk. VI. 19; 6 — 8; IV. 33 — 35; 38 — 41; V. 1 — 9; 12, 13; 19 — 26. Dass dieses die richtige Vorstellung sei, wird selbst aus unserm Berichte noch klar, dessen ursprünglicher Gewährsmann, mag ihn auch hierin unser Pseudojohannes nicht verstanden haben, den festen Glauben des βασιλικὸς, dass Jesus wunderbar heilen könne, gewiss nicht auf bloss judäische Heilungen hin entstanden denkt; und ebenso setzt Jesu Tadel V. 48: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder (τέρατα sonst nie bei Johannes) sehet, so glaubet ihr nicht!“ voraus, es seien wohl dort schon viele Heilungen verrichtet worden, und Jesus werde darum weit mehr in Anspruch genommen, als für seinen Lehrberuf ihm lieb ist; ein Verhältniss, das die Synoptiker bisweilen wirklich angeben. — Die Verschiedenheiten unsers Berichtes

vom synoptischen interessiren uns hier weiter nicht, giebt es doch unter den Synoptikern selbst hin und wieder ebenso bedeutende Abweichungen; am wenigsten hat wohl die Verschiedenheit auf sich, dass bei unserm Erzähler Jesus von Kana aus, sei es nun die Heilung zu wirken, oder ihr Eingetretensein wunderbar zu wissen scheint. Hingegen stellt sich derselbe, wenn dieses Wunder das zweite sein soll, ohne Zweifel vor, es sei das zweite und einzige während dieses zweiten Galiläischen Aufenthaltes, so wie ihm das Wunder zu Kana das erste und zugleich einzige war während des ersten Galiläischen Aufenthaltes. Die innern Schwierigkeiten dieser Erzählung, das Harte, Unpassende ihrer Anknüpfung sind oben schon behandelt worden. Unser Erzähler übersieht in der eifrigen Werthschätzung der von ihm eingeschalteten Wunder, dass dieses nicht erst das zweite sein kann; übersieht, dass wenn vorher kein Wunder als das von Kana geschehen wäre, dann der Hülfe Suchende den Vorwurf Jesu V. 48 nicht verdient hat; dass er an Jesu Wunderkraft glaubt, noch ehe er dieses neue Wunder gesehen hat, also nicht erst V. 53 in diesem unjohannäischen Sinne gläubig wurde. Sowie zu Kana II. 11 die vorher schon glaubenden Jünger als auf das Wunder hin erst gläubig werdend gedacht sind, gerade so denkt er diesen βασιλικὸς gläubig werdend ungefähr in einem Sinne, wie er es vorher schon gewesen ist.

c. Verfahren bei der dritten Einschaltung VI. 1 — 26.

Kaum hat Jesus nach V. 1 Galiläa wieder verlassen, um „ein Fest“ in Jerusalem zu besuchen, so folgt wiederum ein auffallend reiches Erzählen, nachdem Galiläa auch hier mit Nichts, oder selbst wenn jene Heilung ächt wäre, mit einer einzigen kurzen Geschichte bedacht worden war. Jesus heilt zu Jerusalem am Teich Bethesda den Kranken V. 2 — 9; vertheidigt sich wegen damit verbundener angeblicher Sabbatsverletzung V. 9 — 17; beruft sich auf sein Verhältniss zum Vater V. 18 — 30; auf das Zeugniss des Täufers Johannes V. 31 — 36,

auf seine eignen Thaten V. 36 — 38, auf das Alte Testament V. 39, auf seine Uneigennützigkeit V. 41 — 44, und speciell auf Moses V. 45 — 47; und hält dann, wie wir gesehen haben, immer noch in Jerusalem an ganz dieselben *Ἰουδαῖοι* die lange Rede über das Brot vom Himmel VI. 29 — 71. Freilich ist dieser Aufenthalt Jesu ausserhalb Galiläa unter Allen am wenigsten mit Begebenheiten ausgestattet, eine Heilung und zwei durch Gespräch unterbrochene Reden sind Alles; dass aber die Fülle der Begebenheiten hier kleiner ist, steht ganz im Einklang damit, dass Johannes dieses Fest nicht mehr zu nennen weiss, während er andre, reicher bedachte noch kennt. Durch seine Reden, namentlich durch die vom Himmelsbrot sind die *Ἰουδαῖοι* nun heftig aufgebracht und darum folgt VII. 1: „Jesus zog hierauf in Galiläa herum; denn in Judäa wollte er nicht herumziehen (sich aufhalten), weil die Judäer ihm nach dem Leben stellten.“ Hier also folgt der dritte Galiläische Aufenthalt, von welchem, obgleich *περιπατεῖν* (namentlich im Unterschied von II. 12) eine längere Dauer andeutet, Johannes seinem Plane getreu wiederum gar nichts erzählt, sondern wie gewohnt fortfährt V. 2: *ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία*, und nun wieder in reicher Fülle, was sich weiterhin in Judäa zugetragen.

Auf diesen dritten, VII. 1 erwähnten Galiläischen Aufenthalt findet nun unser Spätere schicklich, auch wieder eine Wundererzählung hinzustellen und zwar, von der Speisungsrede geleitet, die allerdings einen wandernden Aufenthalt in Galiläa (*περιπατεῖν*) voraussetzende Speisungsgeschichte mit (auch bei den Synoptikern) zu ihr gehöriger Rückkehr über den See, VI. 1 — 26. Da nun dieses Stück nicht erst nach VII. 1 eingeschaltet werden konnte, sondern wegen seiner anscheinenden Verwandtschaft mit der Speisungsrede passender vor diese gestellt werden musste, so entstand nun das für einen so ordentlichen Schriftsteller wie unser Evangelist sonst unbegreiflich Harte in der Art wie der eben noch im Tempel sprechende Jesus nun VI. 1 plötzlich über den Galiläischen See setzen muss, und das VII. 1, wenn Jesus schon vorher in Galiläa wäre,

ganz Unerwartete des Ausdrucks. — Auch dieses eingeschaltete Stück, wie das vorige hat sich traditionell erhalten und in zweifachem Bericht in die Synoptiker Eingang verschafft, welche weil zwei Berichte mit verschiedenen Zahlen zu ihnen gelangt waren, zwei verschiedene Begebenheiten darin gefunden haben. Woher hat nun unser Erzähler die individuellen, anschaulichen Züge? Dass damals V. 4 das Passah nahe gewesen, ist schon von mehrern Auslegern als Combination erkannt, welche zu erklären habe, warum so viel ὄχλος herumwandernd angetroffen wird.* Die Bemerkung, so unpassend sie im Faden unsers Evangeliums ist, und wieder nur unnütze Fragen veranlasst, ob oder warum Jesus denn dieses Passah nicht besuche, welcher natürlich entstehenden Frage man auch durch die unstatthafte Auslegung ἐγγὺς heisse „kurz vorher gewesen“** auszuweichen suchte, — kann jedoch ein ganz sachgemässes Überbleibsel aus nachher in der Tradition vielen Veränderungen unterworfener Kunde sein. In beiden Fällen ist's aber ein unglücklicher Gedanke, diese Erwähnung eines Passah zu chronologischen Bestimmungen gebrauchen zu wollen. Auch die übrigen individuellen Züge, das Hervortreten des Philippus und Andreas V. 5 — 8, die Erwähnung eines παιδάριον ἕν mit fünf (gemeinen) Gerstenbroten und zwei Fischen V. 9, können richtig erhaltene Züge sein, wenn wirklich einmal während einer Reise auf's Passah eine Speisung vorkam, wie wir oben vermuthet haben. Alle diese anschaulichen Züge gehören ja zu diesem allfälligen Faktum, nicht zur nachher verrichteten Wunderhandlung. Unten ist dann wirklich die Spur von ursprünglich zweierlei Erzählungen noch vorhanden, theils darin, dass Jesus V. 26 Speisung und Wunder (man beachte, dass σημεῖα nicht τὸ σημεῖον steht) einander entgegensetzt, so dass er schwerlich zwei Elemente Einer Handlung meinte; theils darin, dass die nachherige symbolische Rede, vielleicht

---

* De Wette a. a. O. S. 77. Tholuck a. a. O. S. 131.
** Paulus a. a. O. S. 333.

die Veranlassung zur spätern Wundererzählung, des bestimmtesten ein allfällig solches Wunder verneint.

Jedenfalls ist auch auf diesen Galiläischen Aufenthalt wieder nur Eine Erzählung gestellt, da V. 1 — 26, wie auch die Synoptiker zeigen, Eine Geschichte bildete. Sobald hingegen Jesus VII. 1 — 10 wieder in Judäa ist, folgt eine grosse Fülle von Begebenheiten, zunächst schon die genaue Angabe, warum er diesmal etwas später an's Fest reise. Seine Brüder hätten, nichts weniger als gläubig V. 5 ihn spottend aufgefordert, er solle doch (wenn er dürfe) an's Fest reisen, damit seine (judäischen) Jünger seine herrlichen (wohl ironisch) Thaten sähen, V. 3 — 5. Jesus erwiedert: die gelegene Zeit (ὁ καιρός μου, nicht wie der Spätere II. 4 ἡ ὥρα μου) ist für mich noch nicht da; die eurige freilich ist immer da, denn euch kann die Welt nicht hassen; mich aber hasst sie, weil ihre Werke böse sind; ziehet ihr nur hinauf an's Fest, ich ziehe nicht hinauf, weil mein Zeitpunkt noch nicht erfüllt ist V. 6 — 8. So blieb er noch in Galiläa. Als aber die Brüder hinaufgereist waren, da reiste auch er heimlich hinauf und kam erst um die Mitte des Festes nach Jerusalem, V. 9 — 14. Er besorgt also auch jetzt noch (vergl. VII. 1) Ernstliches von seinen Feinden in Jerusalem, will nicht, dass man dort sein Kommen zum Voraus vernehme; und wagt sich, die Berechnung seiner Gegner täuschend, erst hin, als man ihn kaum mehr erwartete. — Der hiemit endende dritte Galiläische Aufenthalt ist nun der letzte; nie kehrt Jesus von da an wieder nach Galiläa zurück, daher giebt es keine Gelegenheit mehr, ein Galiläisches Wunder einzuschalten. Diese Tendenz kann sich darum erst in einem Anhang wieder befriedigen, wo uns noch eine Galiläische Wundererzählung aus den Tagen der Auferstehung geboten wird, im Interesse zu zeigen, dass Galiläa auch noch in den Tagen der Auferstehung von Jesus besucht und bedacht worden sei.

d. Verfahren bei der vierten Einschaltung Cap. XXI.

Angehängt wird dieses Stück mit einem hier vollends unpassenden, ganz unbestimmten μετὰ ταῦτα, gerade wie schon

VI. 1 μετὰ ταῦτα ganz vag gebraucht wurde in der Weise der Synoptiker. Bei Johannes hingegen ist μετὰ ταῦτα immer bestimmt gebraucht und bedeutet genau entweder: gleich nach der vorher erzählten bestimmten einzelnen Begebenheit; oder: nach der vorher angegebenen allgemeinen Situation, die jedoch mit keiner bestimmten und einzelnen Begebenheit versehen worden war, z. B. VII. 1; V. 1; II. 12. Auch das Zählen der Wunder tritt wieder ein V. 14: τοῦτο ἤδη τρίτον u. s. w.

α. Die erste Scene V. 1 — 14.

Zwei Erscheinungen des Auferstandenen von auffallenderer Art waren nämlich schon im Evangelium erzählt XX. 19 — 23 und V. 26 — 31; wird nun noch eine solche Erscheinung beigefügt, so ist dies die dritte. Freilich wie oben unser Spätere es nur grobweg nahm, und das Zeichen zu Kana den Anfang, die Heilung zu Kapernaum das zweite der Wunder Jesu nannte, indem er andre nicht so grelle übersah: so berechnet er auch hier nur die zwei auffallendern Erscheinungen des Auferstandenen, übersieht hingegen, dass Jesus schon XX. 11 — 18 der Maria erschienen war. Da nun unsre Anhangserscheinung eigentlich die vierte wäre, so wurde man, damit sie auch die dritte genannt werden könne, genöthigt, jene der Maria gewordene auch nicht in Rechnung zu bringen, indem das genau genommen keine τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ gewordene φανέρωσις gewesen sei, daher denn der Verfasser das Weib nicht mit unter die Zeugen aufnehme. Den Eindruck aber, so genau zu sein, hat unser Pseudojohannes noch nirgends gemacht.* Zudem sollen ja, nach synoptischen Berichten, noch andre Erscheinungen des Auferstandenen noch bei Jerusalem männlichen Jüngern geworden sein, wie den beiden, welche nach Emmaus wanderten, und dergleichen sollte doch einem Manne bekannt sein, welcher mit Wundererzählungen Jesu ein Buch zu füllen wüsste, das

* Lücke II. 2te Aufl. S. 699: „Es ist schwer zu sagen, ob diese Zählung richtig sei oder nicht.“

in der Welt nicht Platz hätte XXI. 25. Jedenfalls hat er mit seinem leidigen Zählen der Wunder hier und oben den harmonistischen Exegeten, welche die von verschiedenen Erzählern mitgetheilten verschiedenen Christophanien in einander einschieben zu können meinen,* keinen willkommenen Dienst geleistet. Doch es giebt ja noch ein Mittel, aus der misslichen Lage herauszukommen; ἐφανερώθη τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ urgirt nicht das Geschlecht der Zeugen, sondern ihre Zahl, die dritte sei es unter denjenigen Erscheinungen, welche allen oder doch mehrern Jüngern zu Theil geworden. Hiemit sind wir bei demselben Auskunftsmittel angelangt, welches schon II. 11 und IV. 54 nichts helfen wollte, auch Niemandem in den Sinn käme, wenn nicht die Noth es anrathen würde, nämlich nur Wunder Einer bestimmten Klasse gezählt zu denken. Allerdings einmal war der Auferstandene den versammelten Jüngern ohne den Thomas, ein zweitesmal ihnen mit dem Thomas erschienen; hier XXI. 2 werden sieben Jünger als gegenwärtig bezeichnet; da nun aber bei der von Johannes freilich nicht erwähnten, aber wenn Lukas historisch ist, dennoch vorgefallenen Erscheinung zu Emmaus wenigstens zwei Jünger gewesen sind: so müsste unser Referent wieder sehr genau unterscheiden, wie viele ihrer nöthig seien, bis er sie mit in Rechnung bringe. Es wird also wohl gerathener sein einzugestehen, dass er, trotz so unendlich vieler Geschichten, von denen er weiss, für's erste doch nur die im Buche befindlichen hier gezählt hat, für's zweite aber die minder hervortretende erste Erscheinung im Moment des Schreibens hier nicht beachtet hat; kurz ganz so erscheint wie bei seiner obigen Wunderzählung. Ohnehin bringt er ja diese Zählung nicht eben passend am Schlusse des Ganzen an, sondern am Ende der ersten Scene, welcher dann doch noch eine zweite gleich nachfolgt. Der unjohannäische Charakter, welcher in V. 25 auch wenn man noch so viel dem Pleonasmus des Ausdrucks aufbürden will, doch entschieden genug sich ausspricht, leuchtet denn auch aus der ganzen ersten Scene unsers Berichtes

* Tholuck Glaubwürdigkeit u. s. w. S. 310 ff.

hervor. Man stelle nur zusammen, was die Ausleger aller Farben als unjohannäischen Styl mit mehr oder weniger Recht in Anspruch nehmen. In V. 14 selbst sei ἐγερθεὶς und diese Participialkonstruktion sonst nicht johannäisch,* ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν brauche Johannes nicht bei den Erscheinungen des Auferstandenen XX; ἐφανέρωσε δὲ οὕτως sei zu breit für Johannes;** V. 5 stehe παιδία, wo Johannes τεκνία sage u. s. w. Aber nicht nur der Styl, auch die Züge der Erzählung selbst sind unjohannäisch, schon das Hervortreten des Petrus, da im Evangelium des Johannes vielmehr Andreas, Philippus, Thomas hervortreten; dann οἱ τοῦ Ζεβεδαίου, was nie bei Johannes vorkommt, der den Jakobus ganz unerwähnt lässt, sich selbst aber auf die bekannte Weise andeutet. Endlich fehlt bei aller Breite des Berichtes doch die Anschaulichkeit sowol der ganzen Situation als einzelner Züge. Was sollen wir denken von der hier vorausgesetzten Existenzweise der Jünger sowol als des Auferstandenen? Sie sollen wieder in Galiläa sein, ja das alte Fischergewerbe treiben; er soll eine gleichsam schon jenseitige Existenz haben, wie überirdische Wesen in vorübergehenden Erscheinungen sich offenbaren (ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν, ἐφανερώθη), und doch soll er irdische Speise geniessen, mit zum Mahle sich setzen, bis nach dem Mahle da bleiben und hernach eine Scene mit Petrus haben, welcher von der anfänglichen Scheu der Jünger, Jesum zu fragen, wer er sei, keine Spur mehr zeigt. Doch über die Existenzweise des Auferstandenen werden wir auch bei den Synoptikern und selbst bei Johannes XX. zu keiner bestimmten Vorstellung gefördert; aber wie er nun auch existirt habe, ob in Erneuerung diesseitigen Lebens oder als schon jenseitig, aber noch bisweilen sich offenbarend, oder in einem mittlern Übergangszustand: immer bleibt uns die Frage: wie kommen die Jünger und darum dann auch er nach Galiläa, da weder Johannes selbst, noch Markus, noch Lukas eine solche Vorstellung kund geben, sondern die

---

* Lücke a. a. O. S. 699.
** De Wette a. a. O. S 208.

sämmtlichen Erscheinungen des Auferstandenen in und um Jerusalem denken, theils innerhalb weniger Tage, wie sämmtliche Evangelien, theils während längern Zeitraums, welche Vorstellung Lukas erst in der Apostelgeschichte kund giebt, Apostelgesch. I. 3. Dort wird sogar V. 4 übereinstimmend mit Luk. XXIV. 49, an letzterer Stelle so früh, dass auch vorher ein Ausflug nach Galiläa unmöglich ist, den Jüngern befohlen, in Jerusalem zu weilen, bis die Kraft und der Geist über sie komme. Die Vorstellung von einem Aufenthalt in Galiläa während der Tage der Auferstehungsmanifestationen Christi, scheint sich wie deren längere Dauer erst später gebildet zu haben, indem im Widerspruch mit Markus und Lukas der Berg oder Ort des Abschieds Matth. XXVIII. 16 in Galiläa gedacht wird, wohin ja Jesus selbst die Jünger beschieden gehabt habe. Jene Vorstellung scheint in der That ein blosser Schluss zu sein, den man aus der Kunde zog, Jesus habe die Jünger nach Galiläa gehen heissen; ein Befehl, welchen er vor seinem Tode schon XXVI. 32, Mark. XIV. 28; dann nachdem auch der Engel XXVIII. 7. Mark. XVI. 7 ihn ausgesprochen, noch selbst nach der Auferstehung wiederholt habe Matth. XXVIII. 10. Eine eigentliche Erzählung Galiläischer Erscheinung des Auferstandenen ist aber nirgends gegeben als im Anhangscapitel des Johannesevangeliums; dass der ächte Johannes nichts davon erzählt, könnte freilich kein Beweis gegen die historische Wahrheit sein, denn er hat ja überall nichts Galiläisches erzählen wollen; indess pflegt er doch anzudeuten, wann Jesus nach Galiläa gegangen. Fehlt nun diese Andeutung ganz in unserm Zeitraum, und stellen, die einzige Combination bei Matth. XXVIII. 16 ausgenommen, auch die Synoptiker und die Apostelgeschichte jene Combination bestimmt in Abrede: so muss der Stoff unsrer Anhangschristophanie ein ziemlich apokryphischer sein. Denn auch die Berufung auf die Paulinische Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen 1 Kor. XV. 5 — 8 wurde viel zu gutmüthig theilweise für Galiläa benutzt, indem man die Fünfhundert in Galiläa suchte. Paulus stellt aber die ihnen gewordene Erscheinung vielmehr vor die zweite,

welche den Aposteln geworden war; fällt aber diese acht Tage nach der ersten, so könnten die 500 nur so in Galiläa gesucht werden, wenn es ganz andre Christen sind als die Apostel, und wenn der Auferstandene vollends geisterhaft in denselben Tagen sowol zu Jerusalem als in Galiläa erscheinen kann. Aber selbst so können wir unsre 7 Jünger nicht auf dem Galiläischen See suchen, sie müssten denn ebenfalls an zwei Orten zugleich sein können. *

β. Die zweite Scene XXI. 15 — 23.

Betrachten wir auch die zweite Scene unsers Anhangs V. 15 — 23, so finden wir sie selbst wieder seltsam und unerwartet an die erste angehängt. Diese ganze Erscheinung Christi war V. 14 als die dritte den Jüngern gewordene bezeichnet, womit wie II. 11; IV, 54 eine Schlussformel für diese ganze Erscheinung und Erzählung gegeben scheint, so dass der Leser nichts Weiteres mehr erwarten kann, als etwa noch eine ganz andre, vierte Manifestation Jesu. Dennoch wird V. 15 fortgefahren, Jesus sei auch nachdem man gefrühstückt hatte, noch bei den Jüngern gewesen, und habe, (wie durch die dreimalige Verläugnung veranlasst,) dreimal den Petrus gefragt: liebest du mich, und auf dessen Bejahung hin zu ihm gesprochen (wie wenn er ihn wieder in den Apostelberuf einsetzen müsste): so weide meine Schafe (Lämmer), V. 15 — 17. Dann habe der Auferstandene dem Petrus V. 18 sein späteres Schicksal geweissagt, „anders als in der Jugend werde es ihm ergehen im Alter, er werde seine Hände ausstrecken, und ein Andrer werde ihn gürten und hinführen, wohin er nicht wolle.“ Der Sinn dieser Worte ist verschieden ausgelegt worden, von Vielen anders, als der Erzähler V. 19 selbst ihn ausgelegt hat. Dennoch verdient seine eigne Deutung, weil er hier nicht wie II. 21, 22 einen Bericht des ächten Johannes deutet, sondern seine eigne Erzählung auslegt, alle Beachtung, und wir werden

* Strauss a. O. II. S. 625 ff.

ihm glauben müssen, dieser Bericht von Jesu Weissagung an Petrus handle von dem Märtyrertod, welchen der Jünger in höherm Alter erduldet habe; ein Faktum, welches der Erzählende als schon eingetroffenes zu kennen scheint. Hatte Petrus früher zu Jesu gesagt: ich will mit dir in den Tod gehen, dafür aber die Ankündigung seiner dreimaligen Verläugnung zur Antwort bekommen: so will unsre Erzählung dieses berücksichtigend zeigen, wie und unter welchen Bedingungen Petrus doch wieder ein vollberechtigter Apostel geworden sei. Der Sinn wird also ungefähr dieser sein: Für mich in den Tod zu gehen, (wie du einst voreilig versichert hast) das wird dir werden, aber erst in hülflosem Alter. Ob wegen ποίῳ θανάτῳ V. 19 bestimmt an Kreuzestod gedacht sei, ist schwer zu sagen; sowol ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου als ἄλλος σὲ ζώσει können auch anders gemeint sein, und müssen es wohl, da ζώσει nach ἐκτενεῖς gestellt ist.* Könnte man bei ἄλλος σὲ ζώσει an den Ausdruck Evang. Nikodem. X denken, wo von der Kreuzigung steht, die Kriegsknechte περιέζωσαν αὐτὸν λεντίῳ, und bei ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου an das Ausspannen der Arme am Kreuz, so wäre ungeschickt das, was vorher geschehen muss, hinter das gestellt, was nachher geschieht.

γ. Dritte Scene V. 20 — 23.

Noch eine Scene entspinnt sich endlich V. 20 — 23, in welcher vollends alle Anschaulichkeit fehlt. Jesus habe nach dieser Weissagung zu Petrus gesagt V. 19: ἀκολούθει μοι. Was heisst dieses? Den Worten nach entweder: folge mir nach im Ausbreiten des Gottesreiches, da du nun wieder zum Weiden meiner Schafe eingesetzt bist; oder: folge mir nach in den Märtyrertod, welchen ich dir eben geweissagt habe; oder endlich: tritt ein wenig mit mir auf die Seite. Im Zusammenhang mit dem Vorigen wird Niemand auf die letzte Erklärung kommen,

* Strauss a. a. O. II. S. 632.

sondern eine der beiden erstern billigen; dennoch sobald wir weiter lesen, wird man auf die dritte Erklärung gestossen, weil nun der, wie vorausgesetzt wird, Jesu nachgehende Petrus, indem er sich umwendet, sieht, dass der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, auch nachfolgt ἀκολουθοῦντα. Petrus habe nun Jesum gefragt: κύριε, οὗτος δὲ τί? und Jesus geantwortet: ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; σὺ ἀκολούθει μοι. Hier etwas Bestimmtes zu denken, ist fast unmöglich. Aus diesen Worten habe sich die Sage gebildet, dieser Jünger sterbe nicht. Also ist μένειν und ἀκολουθεῖν doch nicht von auf die Seite treten (ἔρχομαι auch nicht vom Wiederzurücktreten), ebenso wenig von Nachfolge im Apostelamt, sondern von Nachfolge in den Märtyrertod zu verstehen. Man bemerke übrigens, wie angelegentlich jener Jünger mit oben im Evangelium vorgekommenen Merkmalen bezeichnet wird V. 20: ὁ μαθητὴς, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς und ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ καὶ εἶπε· κύριε, τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε, XIII. 23—25. Läge hier ein wirklicher Ausspruch, den Jesus irgend einmal gethan hat, zum Grunde, — und dies ist schon darum nicht unwahrscheinlich, weil schon ein Gerücht auf jenen Ausspruch hin sich gebildet hatte; — so könnte der Sinn nur dieser sein: während Petrus, obgleich erst im Greisenalter, unter Verfolgungen gewaltsam sterben wird, soll hingegen jener, wahrscheinlich jüngere, μαθητὴς bleiben bis ich komme; ἔρχομαι hier wohl wie bei den Synoptikern äusserlich, nicht wie bei Johannes von geistigem Wiederkommen und Siegen gebraucht, sondern eher im Sinne von Matth. XXIV. 34, aber nach eigenthümlicher Deutung, da Jerusalems Untergang nun geschehen sein muss und nicht mehr mit der παρουσία τοῦ Χριστοῦ zusammen gedacht werden kann. — Sonderbar ist endlich, wie unser Erzähler durch Berufung auf den genauen Ausspruch Jesu jenes Gerücht als irrig darthun will: „Jesus habe ja nicht gesagt, er sterbe nicht, sondern: wenn ich will, dass er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an?“ Unser Erzähler ist in der schwierigen Lage, das, wahrscheinlich schon erfolgte Sterben dieses Jüngers zu-

geben zu müssen,* und doch den Ausspruch Jesu, aus welchem jene Sage sich bildete, aufrecht zu halten. Allzu unjohannäisch, als dass ihm die geistige Bedeutung von ἕως ἔρχομαι aufginge, kann er sich nur so helfen, dass er entweder ἐὰν θέλω dahin urgirt: gesetzt ich wolle, (kann aber auch nicht wollen), was geht es dich an? oder dass er μένειν irgendwie urgirt in allfällig anderm Sinne als οὐκ ἀποθνήσκειν. Tritt nun die legendenartige Anschauung vom Leben Jesu V. 25 doch hervor, was gewinnt man damit, nun gerade diese aus jener Anschauung ausgewählte Geschichte V. 1 — 23 für nicht legendenartig zu halten?

B. Die Composition der Urschrift ohne Galiläische Stücke.

Werden diese sämmtlichen Galiläischen Stücke als fremdartig, unter sich aber sehr verwandt aus dem Evangelium hinweggedacht: so gewinnen wir die Anschauung von Einheit und Plan der Grundschrift wieder, ein Buch, welches die ausser-galiläische Wirksamkeit Jesu in einer Auswahl darstellt, vermöge der zum Grunde gelegten Festchronologie Jesum dreimal nach Galiläa führt, vom Galiläischen aber ganz stille schweigt und immer erst da wieder zu erzählen fortfährt, wo Jesus durch ein Fest veranlasst Galiläa verlässt. Dieser Plan lässt sich weit leichter begreifen, als wenn er das Galiläische mit umfasst, dabei aber dennoch von jedem dortigen Aufenthalt nur je Eine Erzählung gegeben hätte und zwar jedesmal ein magisches Wunder. Eine Ahnung dieser Sachlage sprechen im Grunde schon diejenigen Kritiker aus, welche über Lücken, harte Übergänge klagend mit diesen Klagen gerade die Fugen der Galilä-

* Auch nach der gewöhnlichen Vorstellung fällt ja die Abfassungszeit unsers Evangeliums so spät, dass ausser Johannes kein andrer Apostel noch am Leben sein könnte.

ischen Stücke treffen. So sieht sich Frommann* genöthigt, gerade die harten Übergänge V. 1; VI. 1; VII. 2. (X. 22 ist andrer Art und beweist gerade, dass Johannes auch in Judäa sich mit nichts ausgefüllte Pausen denkt, auf welche ein eintretendes Fest erst ihn wieder zu Erzählungen veranlasst,) zu vertheidigen. Johannes unterscheidet sich aber auch in den Übergängen vortheilhaft von dem Spätern. Während dieser sich mit einem μετὰ ταῦτα hilft, auch wo eine bestimmte einzelne Begebenheit vorherging, an welche μετὰ ταῦτα sich gar nicht eigentlich anschliessen will VI. 1; braucht jener seine μετὰ ταῦτα nur, wenn entweder eine bloss allgemeine Situation, wie ein mit nichts Einzelnem versehener Galiläischer Aufenthalt vorherging, V. 1 (unmittelbar nach IV. 43) oder wenn er wirklich etwas der vorher erzählten einzelnen Begebenheit sich ziemlich genau anreihendes meint II. 12 (unmittelbar nach I. 52), III. 22 nach jenem Besuch des Nikodemus; IV. 43 sehr bestimmt μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας; VII. 1 (unmittelbar an die V. und VI. 27 — 71 gehaltenen Vorträge oder doch an die Tage, in welchen sie gehalten waren). Ist hingegen vorher eine einzelne Begebenheit erzählt, an welche das Folgende sich nicht unmittelbar, sondern erst nach einer Pause anreiht: so braucht Johannes μετὰ ταῦτα nicht, sondern geht mit einer Formel zum Folgenden über, welche andeutet, dass Zwischenbegebenheiten weggelassen sind; so gerade X. 22: ἐγένετο δὲ τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις; XIII. 1 πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα; VII. 14 ἤδη δὲ τῆς ἑορτῆς μεσούσης ἀνέβη; II. 23 ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα u. s. w.; II. 13 καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα καὶ . . . So bestimmt spricht Johannes, ja gerade die Verschiedenheit dass II. 13 καὶ giebt statt δὲ mag daher rühren, dass die vorher angedeutete Pause nur eine kurze ist ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας, die Abreise also mehr eine unmittelbare Fortsetzung bildet, als einen Gegensatz zum vorhergehenden Verweilen in Galiläa. Unser Spätere hingegen braucht seine μετὰ ταῦτα

* Theolog. Stud. u. Krit. a. a. O.

ganz so unbestimmt wie die Synoptiker, welche über das Zeitverhältniss dessen, was sie eines nach dem andern erzählen, sehr wenig wissen VI. 1; XXI. 1.

Bevor nun der ächt Johannäische Theil des Evangeliums in seinen einzelnen Erzählungen charakterisirt wird, könnte noch die Frage entstehen, wie sich der kritisch verdächtige Abschnitt VIII. 1 — 12 zu unsrer Hypothese verhalte, ob etwa ausnahmsweise auch ein Judäisches Stück von dem Spätern, welcher sonst nur Galiläisches einschaltet, beigegeben sei. Diese Annahme ist aber ganz unnöthig, weil das Stück nachweislich weit später in's Evangelium gekommen ist, wenigstens in Handschriften, welche sonst alles jetzige geben, gefehlt hat. Auch die innere Kritik wird in ihm keine Ähnlichkeit finden mit dem Charakter unsers Überarbeiters, dem an dieser wunderlosen Begebenheit nicht genug gelegen hätte, um sie aufzunehmen. Es hat also kein Verhältniss zu unsrer Hypothese.

Soll nun im Unterschiede von Geist und Manier des Verfassers der Galiläischen Stücke, auch der Verfasser unsrer nichtgaliläischen Urschrift genauer charakterisirt werden, so kann dies am besten geschehen, wenn noch vor Berücksichtigung der blossen Reden theils seine Wunder, theils seine übrigen Erzählungen durchgangen werden.

1. Die ächt Johannäischen Wunder.

Die Wunder der Grundschrift sind nicht von derselben Art wie die später beigefügten Galiläischen,* nicht magisch; wenn auch immerhin geheimnissvoll, doch nie ohne bald physische, bald psychische Vermittelung zu Stande gekommen, z. B. nie auf leblosen vegetabilischen oder anorganischen Stoff gerichtet. Wer freilich von dem Satz ausgeht, wo Wunder erzählt seien, dürfe niemals wahre Geschichte gesucht werden, wird auch das von Galiläischen Zuthaten gereinigte Evangelium

* Bauer S. 84 klagt über sich widersprechende Schätzung der Wunder im vierten Evangelium.

als unhistorisch verwerfen. Wunder in absolutem Sinn, sofern darunter Wirkungen verstanden wären, welche nach den Gesetzen der Gesammtheit des Seins nicht begegnen sollen noch können, sind an sich undenkbar; denn was immer wirklich wird und begegnet, erweist sich schon damit als diesen Gesetzen gemäss erfolgt, mögen wir sie auch noch nicht erkannt haben. Der hellenische, von der Scholastik zur Bestimmung des Wunderbegriffs angewandte Begriff einer φύσις, natura, wobei man sich ein ausser Gott gewissermassen für sich bestehendes, in sich geschlossenes Ganze denkt, konnte die Lehre vom Wunder nur verwirren, weil er immer auf die Vorstellung von einer für sich ablaufenden Welt führt, in welche der ausser ihr gedachte, sonst auch für sich seiende Gott bisweilen eingreife. Dem Hebräer war der so ausgebildete Begriff einer φύσις fremd, daher es für ihn auch keinen Namen gab in der hebräischen Sprache; er schaute alles Seiende und Geschehende theokratisch an als Verlauf der Gesammthaushaltung Gottes; was immer begegnet, weist sich eben dadurch dass es begegnet, als von Gott gewollt aus, muss also, wenn von diesem biblischen Boden aus weiter reflektirt wird, von den Gesetzen des Gesammthaushaltes mit umfasst sein. So kann nur der relative Gegensatz einer im gewöhnlichen Leben und vor Augen gestellten Weltordnung und Gesetzmässigkeit gegen eine tiefer oder höher liegende Region derselben alles umfassenden Gesetzmässigkeit, welcher der sich gleichbleibende göttliche Wille zum Grunde liegt, in theokratisch religiösem Bewusstsein sich bilden; wie denn wirklich besonders in der reformirten Kirche, welche den theokratischen Gesichtspunkt als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl nicht etwa erst in Schleiermacher zur Basis hat, aus welcher alle ihre abweichenden und eigenthümlichen Dogmen begriffen werden müssen,* geistvollere Dogmatiker vor der Periode des wieder-

* Z. B. die Sakramente sind nur Zeichen und Siegel, die gratia ist irresistibilis, Gott nicht bloss zulassend und vorhersehend, sondern absolut prädestinirend, die drei Personen der Gottheit anzubeten, nicht aber Christus qua mediator et salvator Rüssenius Summa

kehrenden Scholasticismus den Wunderbegriff allerdings in bloss relativer Wunderidee dargestellt haben.* Dass nun wie verderbliche Kräfte in Seuchen, so auch segnend geheimere Kräfte, von denen man Jahrhunderte lang gar keine Wirkung bemerkt hat, in der Gesammtordnung des Seins vorhanden sind, und unter oft unbekannten Bedingungen wirksam hervortreten, wird Niemand läugnen, wenn er auch nur den Magnetismus zugiebt. Aussergewöhnliche Kräfte für im jüdischen Alterthum von jeher vorkommende Form von Heilungen, die nicht so wie neuere Therapie an äussere Mittel gebunden sind z. B. Heilung Dämonischer durch erschütternde Beschwörung, sind besonders unter den ersten Christen vorhanden gewesen, was mit nichts besser bewiesen wird, als mit der Paulinischen Stelle, die ohne alle Prätension ganz unbefangen solche χαρίσματα 1 Corinth. XII. 9 nur darum bespricht, um einen Streit in der Werthschätzung verschiedener als vorhanden anerkannter Gaben zu schlichten. Dazu musste vom messianischen Bewusstsein Jesu manche Kraftäusserung ausgehen, welche sonst bei Andern, die sich eben nicht bewusst sind, diese einzige Würde in der Menschheit einzunehmen, nicht so vorkommen können. Nur bleibe man damit in der Erscheinungswelt und denke nicht doketisch

---

theol. ed. 3. Bernae 1703. II. 38; die communicatio idiomatum ist ein blosser modus loquendi u. s. w. sind Lehren, die alle vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausgehend festhalten, dass das Heil einzig und allein von Gott komme, nirgends im Kreatürlichen zu suchen sei, auch nicht in der menschlichen Natur Christi. Die kalvinische Orthodoxie ist vollkommenste Opposition gegen alles auch nur semipelagianische.

* Zwingli ed. Schuler et Schulthess Tom. III. pg. 156. Natura quid aliud est, quam continens perpetuaque dei operatio rerumque omnium dispositio? — Peter Martyr loci comm. pg. 51. Quidam somniant, deum omnia quidem condidisse, postea vero condita reliquisse. Alii omnia quidem regere, sed secundum naturam rerum creatarum; contra potius natura rerum deum sequitur. Daher pg. 21. Miracula sunt, quae deus praeter usitatum rerum ordinem eventura vult. Fides ex miraculis non nascitur, confirmatur potius. pg. 52. Providentia est regula omnium rerum quae aguntur, sive usitata sive inusitata ratione.

das Göttliche hier wirksam auf eine Weise, welche durch gar keine Vermittelung geleitet wäre. Das Dargelegte scheint nun wirklich mit dem Gesichtspunkt des Johannes übereinzustimmen, der keine τέρατα, wohl aber σημεῖα kennt, Zeichen, Kundgebungen, welche von dem Einzigen, Specifischen des messianischen Bewusstseins ausgehen. Nach diesen Andeutungen werden nun die Johannäischen Wunder einzeln zu betrachten sein.

a. Das wunderbare Sehen des Nathanael I. 49 — 51.

Das erste Johannäische σημεῖον, welches Christus verrichtet (und bei diesen Wundern bleiben wir für einmal stehen), ist das I. 49, 50 nur angedeutete Sehen des Nathanael unter dem Feigenbaum, auf welches hin Nathanael an Jesus als den erschienenen Messias (V. 46) glaubt, obgleich ihm zuerst unglaublich schien, dass ein blosser Sohn Josephs aus Nazareth (V. 47) der Messias sein könne. Das σημεῖον, dass Jesus den Nathanael erblicken und sehen konnte unter Umständen, bei welchen Nathanael keinem gewöhnlichen Menschen es als möglich zugestehen würde, bleibt uns um so räthselhafter, als wir diese Bedingungen eben nicht mit erzählt finden; wann, wo, wie, von wo aus, wohin, trotz was für im Wege stehender, den Nathanael verdeckender Dinge, Jesus ihn dennoch sah, das Alles erfahren wir nicht. Aber nach Nathanaels eigener Überzeugung muss er während des gemeinten Aufenthaltes unter dem Feigenbaum so allein und unwahrnehmbar sich geglaubt haben, dass er Jesu Wissen darum für ein hinlängliches σημεῖον hält, um an ihn zu glauben. Freilich war dieses nicht der einzige Grund seines Glaubens, denn schon hatten Freunde, die ohne ein σημεῖον an Jesum als den von Moses und den Propheten verheissenen Messias * glaubten,

* Bauer S. 52 sagt charakteristisch: „Da die Vergleichung der Person Jesu mit den Weissagungen erst nach Jesu Tod entstand, so lege ein späterer Standpunkt dem Philippus hier diese Worte in den Mund.“ Als ob hier mehr gesagt wäre als, den Verheissenen d. h. den Messias

ihren Glauben ihm mittheilen wollen; er aber bleibt am Vorurtheil hängen, aus Nazareth könne nichts Grosses kommen, das σημεῖον wirkt also mit, dieses Vorurtheil zu überwinden. Aber wie denken wir uns das Zeichen, welches vom Erzähler zwar nicht ausdrücklich σημεῖον genannt, aber doch als solches vorausgesetzt wird? War die συκῆ, unter welcher Jesus ihn gesehen, ein Baum in des Mannes Galiläischer Heimath, also was unter dem Baume vorgegangen eine ältere Scene aus früherer Zeit; oder war es ein Baum hier in der Jordangegend, der Vorfall also ein neuer in diese Tage fallend, wo die betreffenden Männer alle in der Nähe des Täufers Johannes sich aufhalten? Ohne Zweifel das Letztere, denn es heisst ja πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι, ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν, εἶδόν σε, V. 49. Da nun Philippus so eben erst ihn gerufen, so scheint es, dieser habe ihn unter dem Feigenbaum weilend angetroffen, von dort her zu Jesu gebracht, und Nathanael sei erstaunt, dass Jesus diese Zufälligkeit wisse,* (etwa wie er bei den Synoptikern weiss, wo sie den Esel, auf welchem er in Jerusalem einziehen wollte, und wo den Diener des Eigenthümers treffen würden). Indess ist πρὸ nicht der bezeichnende Ausdruck, wenn gemeint wäre: gerade als Philippus dich traf, standest du zufällig unter dem Feigenbaum, auch stände dann der Artikel schwerlich bei συκῆ. Noch weniger kann ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν ein längeres Wohnen bezeichnen, wie diejenigen meinen, welche den frühern heimathlichen Aufenthalt Nathanaels in Galiläa hier bildlich angedeutet finden wollen. Da vielmehr Jesus an diese Scene erinnert, um dem Manne zu zeigen, woher er ihn und seinen Charakter (ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι) kenne, so muss etwas Charakteristisches dort vorgefallen sein, etwa irgend ein innerer Lebenskampf, veranlasst

haben wir gefunden. Dann stösst sich Bauer daran, dass er ihn nennt, Jesum, den Sohn Josephs aus Nazareth. Er muss ihn doch nennen und sagen, zu wem er den Nathanael führen wolle. Nur der Messias, nicht Jesus, der Sohn Josephs u. s. w. wird als geweissagt aufgefasst. Jenes andere ist freilich erst später geglaubt worden.

* Bauer a. a. O. S. 55.

vielleicht durch die Predigt des Täufers, z. B. das Durchbrechen des Glaubens an das nahe Kommen des Messias. Wie nun Jesus, der allerdings in derselben Jordangegend sich aufhielt, darum wissen kann, ist uns verborgen, so wie dem Nathanael selbst; denn dass der innere Kampf sich auch nach Aussen hin in Gebehrden und Worten werde kund gethan haben, hilft noch nichts, so lange uns unbekannt bleibt, wo Jesus gerade stand und ihn sah. Aber, wird man fragen, ist das jetzt ein Beweis für bestimmtere, anschaulichere Erzählung des ächten Johannes im Unterschiede von seinem spätern Überarbeiter? Nein, gerade das nicht, denn Johannes will die Sache eben nicht erzählen, sondern bloss auf sie anspielen; darum können wir gar nicht wissen, wie die Sache eigentlich aussah; desto anschaulicher hingegen ist alles Andre, was wirklich erzählt werden will. So viel wir hier brauchen, ist jedenfalls klar, dass nämlich ein magisches, alle Gesetze des Seins durchbrechendes absolutes Wunder gar nicht gemeint sei; denn Jesus selbst ist V. 51 von der raschen Entstehung dieses Glaubens und namentlich von der Begründung desselben auf dieses σημεῖον nicht befriedigt, indem er halb verwundert, halb tadelnd * sagt: „weil ich dir gesagt habe: ich sah dich unter dem Feigenbaum, glaubst du? Grösseres als dieses wirst du sehen!“ und nun nennt er als das Grössere bildlich eingehüllt die Macht seines religiösen Lebens in Gott. Nathanael hatte sich übrigens auch dadurch als Mann ohne Falsch und Rückhalt gezeigt, dass er zu Jesu gehend (wer verbietet uns dieses von Jesu gehört zu denken, da das zu Hörende nicht ferner war als das zu Sehende,) offen sein Vorurtheil aussprach, aus Nazareth könne nichts Grosses hervorgehen, ein wahrer Israelit also auch im Stolze. Wo ein Wunder nicht einmal als solches genannt, jedenfalls weit niedriger gestellt wird als die religiöse Geistesmacht des laut Cap. I. ideal gefassten messianischen Bewusstseins, ist an absolutes Wunder gar nicht zu denken; und möge man die Wahrheit des Erzählten oder vielmehr bloss Ange-

* De Wette a. a. O. S. 33.

deuteten am Ende zugeben oder nicht: so wird doch zugegeben werden, worauf es hier vorzüglich ankommt, es liege eine ganz andre Schätzung des Wunders vor als wir sie in den Galiläischen Einschaltungen gefunden haben; wenn in diesen das Wunder als solches dem Erzähler Hauptsache war, so weist hingegen Johannes ausdrücklich darauf hin, theils Jesus leiste wesentlich Grösseres, theils der auf Wunder sich gründende Glaube sei kein befriedigender. Dass Nathanael die Ausdrücke: Sohn Gottes, König Israels braucht, ist nicht befremdend;* denn gesetzt er hätte auf andre Art die Messianität Jesu ausgedrückt, und nur der Erzähler hier diese Ausdrücke als ihm geläufige gebraucht, so kann deswegen der Erzähler dennoch Johannes selbst sein.

b. Die Tempelreinigung, ein angebliches Wunder II. 13—16.

Ein zweites Wunder Jesu hat man schon in der patristischen Zeit finden wollen in der Reinigung des Tempels II. 13—16, in der Macht, mit welcher Jesus den Markt ἐκ τοῦ ἱεροῦ, aus Vorhof oder einer Halle des Tempels zurücktreibt; auch nicht eben gläubig befangene Kritiker haben zustimmend erklärt, nach der Ansicht des Evangelisten verrichte Jesus diese Handlung kraft übernatürlicher Wundermacht, wider welche der sonst wahrscheinliche Widerstand nicht aufkomme. Wie grundlos aber diese Vorstellung sei, zeigt hier zum Glück die V. 18 in Beziehung auf diese That Jesu aufbewahrte Frage der Ἰουδαῖοι: τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς; denn hätten diese Zeugen der energischen Vertreibung oder Zurückdrängung des Marktes in der Handlung selbst schon ein σημεῖον gefunden, so würden sie nicht erst fordern, er solle sich durch Verrichtung eines σημεῖον als befugt zu einer Handlung, in welcher selbst ein σημεῖον lag, ausweisen; thue ein Zeichen, damit wir deine Befugniss erkennen, ein Zeichen gethan zu haben, wäre doch gar zu wunderlich

* Bauer a. a. O.

gesprochen. — Doch nicht nur die Ausführbarkeit der Handlung, auch die sittliche Berechtigung derselben hat man angefochten; Jesus verfahre gar zu stürmisch und gewaltthätig, besonders wenn nach Johannes eine Peitsche angewandt wurde V. 15, mit welcher er πάντας hinausgetrieben habe, also Alle, so dass einzig die Taubenkrämer milder mit blossen Vorwürfen weggeschickt würden. Auch diese Überdeutung des Ereignisses ist entschieden wider den Text des Johannes, der allerdings anschaulicher als die Synoptiker erzählt und allein weiss, dass ein φραγέλλιον ἐκ σχοινίων angewandt wurde; dasselbe aber freilich nur auf das eigentliche Vieh anwendet, nicht auch auf die Menschen und Tauben. Denn, sagt man,* mit der Peitsche treibe er ja πάντας hinaus, und nachher erscheinen ja nur die Taubenkrämer als nicht so hinausgepeitscht, so ist für wirklich unbefangene Exegeten trotz des Masculinum dieses πάντας eben unmittelbar durch τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας bestimmt genug ausgelegt. Der Vorfall ist also dieser: Jesus fand ἐν τῷ ἱερῷ (in Räumen, wo es nicht sein sollte) Verkäufer von Rindern und Schafen, ferner Verkäufer von Tauben, endlich Wechsler V. 14. Alle diese sammt ihrer Waare will er hinaus haben. Daher macht er eine Peitsche, trieb πάντας, nämlich sowol die Schafe als die Rinder mit der Peitsche hinaus; die Tische der Wechsler stiess er um; und den Taubenkrämern ruft er zu: schaffet das weg u. s. w. Was kann also klarer sein, als Vieh und Menschen seien nach dem Texte verschieden behandelt worden, das Vieh so gejagt worden, wie man es immer zu jagen pflegt, mit einer Peitsche (die übrigens noch zeigt, wie wenig Jesus hier auf magische Mittel abstellte, denn dass er die Peitsche nur symbolisch brauche, ist eine unnütze Ausflucht); die Tische der Wechsler seien umgestossen oder hinausgestossen, die Taubenkrämer aber aufgefordert worden, ihre Tauben selbst wegzuschaffen. Die Verkäufer des Viehs sind nicht erwähnt; natürlich, sie gingen ihren Thieren nach; die Wechsler auch nicht; sie gingen ihrem Gelde nach;

* Strauss a. a. O. I. S. 705. Bauer a. a. O. S. 73 ff.

und ebenso haben auch die Tauben sammt ihren Verkäufern zusammen den Platz geräumt. Es ist recht sonderbar, dass die Ausleger herausfinden, Jesus behandle die Taubenkrämer milder als alle Andern;* und um Gründe dieser angeblichen Milde ist man auch nicht verlegen gewesen, die Tauben seien zu Opfern der Armen bestimmt gewesen. Andre** meinen ebenso ungenügend, dass die Taubenkrämer nur als die zuletzt genannten anders, nämlich mit Worten behandelt würden. Wie sollte denn eigentlich Jesus gegen diese anders verfahren können? Die Tauben laufen ja nicht wie Rinder und Schafe auf dem Boden herum, können also gar nicht gejagt werden. Soll Christus etwa ihre Käfige öffnen und die Tauben fliegen lassen? Dann würde man mit Recht über Eingriff in's Eigenthum klagen; und was noch schlimmer wäre, diejenigen Exegeten, welche weil die Rinder und Schafe, darum auch ihre Verkäufer fortgepeitscht denken, müssten dann mit gleich bündigem Schlusse behaupten, weil die Tauben (etwa gar wieder ausdrücklich *πάντας*, wenn *περιστερὰ* zufällig wie *βοῦς* ein Masculinum wäre), darum habe er folglich auch ihre Verkäufer fortfliegen machen; wobei dann die Frage der *Ἰουδαῖοι*, durch welch ein Zeichen er sich als befugt zu solchen Handlungen ausweise, noch merkwürdiger würde. Von ungleicher Härte und Milde, Wechsler ihres Wuchers wegen härter, Taubenkrämer der Armen wegen milder zu behandeln, ist durchaus keine Spur in der Erzählung; denn Jesus behandelt jede der drei Kategorien einfach so, wie sie allein vertrieben werden konnte; das Vieh jagt er mit der Peitsche fort,*** Wechseltische stösst er

---

* Tholuck a. a. O. S. 88. Lücke a. a. O. I. 3te Aufl. S. 482. De Wette a. a. O. S. 38. — ** Bauer a. a. O. S. 73.

*** Auch Neander a. a. O. S. 389 weicht dem Faktum aus, wenn er sagt: „Natürlich konnte die Aufhebung (!) der Geissel hier nicht das Zeichen anzuwendender Gewalt sein, die gegen so Viele nichts vermöchte, sondern Symbol des bevorstehenden Strafgerichts!“ Soll Jesus die Geissel geflochten haben, um sie bloss als Symbol zu zeigen?! So soll nach demselben Ausleger die Verfluchung des Feigenbaums und seine Zerstörung von Jesu nur als Symbol dramatisch aufgeführt sein, um das bei Lukas aufbewahrte Gleichniss zugleich aufzuführen!

um, weil er sie nicht fortjagen kann, Taubenbehälter müssen hinausgetragen werden aus demselben Grund. Damit ist nun schon erklärt, warum er, gewiss zu Handen Aller, nämlich der Menschen, nur den Taubenkrämern den Grund seines Thuns nennt. Er spricht nur mit diesen ohnehin, weil er ihnen allein das Forttragen ihrer Waaren zumuthet.

Die Handlung Jesu ist also für's erste kein Wunder, und somit zur Erklärung unsrer Stelle wenigstens ganz unnöthig, hier zu berechnen, wie viele tausend Lämmer, Rinder, Tauben, alt hebräische Geldstücke am Tempelmarkt während des Passah beisammen waren; oder sollen wir etwa annehmen, dass der ganze Markt in Räume, wohin er eigentlich nicht gehörte, eingedrungen und darum von Jesus verdrängt worden sei? Zweitens was den sittlichen Gesichtspunkt betrifft, der hier von Rechtsverhältnissen abhängt, welche nicht in unsern modernen Vorstellungen ihren Grund haben, so zeigt sich, dass die *Ἰουδαῖοι*, wie gewöhnlich bei Johannes die vorstehenden Klassen, Jesu Verfahren unter gewissen Bedingungen als zulässig und rechtsmässig ansehen, nämlich wenn er sich, da ihm die ordentlichen Qualifikationen zum Lehrer fehlen, durch ein *σημεῖον* als ausserordentlichen, von Gott beauftragten Lehrer ausweise. Ein solcher also hätte dieses Recht, und nun wird auch sehr wahrscheinlich, dass Jesus, wenn bei dem Gedränge der vielen Tausende der Raum zum Lehren fehlte, wozu doch die Vorhallen zunächst bestimmt waren, gleich bei'm ersten Festbesuch sich als prophetischen Lehrer recht öffentlich ankündigen will und energisch sich Platz verschafft für seine Wirksamkeit; wie denn überhaupt etwas Energisches, entschieden Auftretendes Jesum charakterisirt haben muss, wenn er in so kurzer Zeit so grosse, nachhaltige Wirkung ausgeübt hat, und gerade Johannes ihn überall die feste Opposition gegen diese korrupten Klassen der *Ἰουδαῖοι* machen lässt. Können doch kräftige Männer in neuern kleinen Republiken hin und wieder mit einer Kraft auftreten, welche anderswo als rücksichtslos erschiene und gar nicht begriffen würde; wie wollen wir uns denn vollends die rechte Vorstellung machen von der Freiheit

der Lehrerverhältnisse im damaligen Palästina? Beachten wir nun, wie Jesus selbst sein Thun rechtfertigt. Er schlägt die Missbrauch Übenden (und Duldenden) mit ihrer eignen alttestamentlichen Autorität V. 16: „machet das Haus meines Vaters nicht zum Markthause!“ Die Jünger wurden durch seine Energie (ζῆλος) an das Wort erinnert (unser spätere Überarbeiter würde dafür in mehr synoptischer Weise sagen ἵνα πληρωθῇ): „der Eifer um dein Haus verzehret mich.“ Fragen wir also, warum ein Evangelist, der sonst überwiegend Erzählungen auswählt, welche zu bedeutenden Reden führen, diese Geschichte mit ausgelesen habe, so geschah es wohl um ihres charakteristischen Inhalts willen. Kritikern, welche die That Fanatismus nennen, ist zu erwiedern, dass was in ihrem eignen unbedeutendern Leben und Stellung fanatisch und taktlos wäre, es darum für Christus noch nicht ist, so wie in gewöhnlichern Verhältnissen die Salbung durch Maria Verschwendung und Thorheit wäre, dort aber eine ächt schöne, über Kleinliches hinwegschreitende That. Was den Jüngern gleich im Anfang so kräftig den Eindruck gab von Jesu energischer Opposition gegen die verderbten Ἰουδαῖοι und jüdischen Zustände, das sollte auch den Lesern des Evangeliums nicht vorenthalten werden; und dass die Sache nicht Mythus ist, dafür spricht mit ihrem innern Gehalt die Zustimmung der nur in der Chronologie unberichteten Synoptiker; wie wir denn überall, wo diese mit dem ächten vierten Evangelisten zusammentreffen, am gewissesten einen historischen Boden voraussetzen können.* Die synoptischen Berichte scheinen hier trotz des judaisirend übertreibenden speciellen Zuges bei Markus schon abgeschliffen; dass sie übrigens wirklich parallel sind, d. h. Ein Faktum mit Johannes erzählen, ist kaum zu bezweifeln; denn gesetzt auch,

---

* Bauer a. a. O. S. 77 zieht bei seiner Idee von Unächtheit des vierten Evangeliums die synoptische Stellung des Faktum vor, „erst am Ende des Wirkens Jesu habe es Bedeutung; denn gleich im Anfang wäre es zwecklos gewesen, wenn es sich nicht bei jedem Festbesuch wiederholt hätte.“

Jesus könne bei mehr als Einem Festbesuch in den Fall gekommen sein, sich Raum zu machen,* so würde doch die Ähnlichkeit nicht so weit gehen, dass Jesus sogar ungefähr dieselben Worte zu seiner Rechtfertigung brauchen würde. Ganz Johannäisch wird übrigens der Begriff des σημεῖον behandelt. Statt ein äusseres σημεῖον auf das Begehren der Ἰουδαῖοι zu verrichten, weist Jesus ähnlich wie I. 51, 52 und VI. 32 ff. auf die Wirkungen seiner geistigen Kraft hin, indem er V. 19 die schon oben erklärten feierlichen Worte spricht: „Brechet diesen Tempel ab (τὸν ναὸν τοῦτον) und in drei Tagen will ich ihn aufrichten," d. h. doch wohl in diesem Zusammenhang, wenn wir das Wort aus dem Bilde herausnehmen, zu welchem natürlich auch die drei Tage gehören, die darum keineswegs so an sich schon mit „kurzer Zeit" gleich bedeutend, sondern im Bilde genau gemeint sind: fahret nur fort, diesen euern Tempel und Gottesdienst so aufzulösen; ich fühle die Kraft in mir, ihn (aber den wahren) schnell wieder aufzurichten! Freilich die Juden haben ein Interesse, es buchstäblich zu deuten, und die Jünger (wie der Überarbeiter zuschaltet) haben es, jedoch erst ex eventu von Jesu Auferstehung genommen. Ganz Johannäisch wird aber gleich im Folgenden wieder V. 24, 25 der blosse auf σημεῖα sich gründende Glaube als ungenügend und mit zweideutiger Gesinnung ganz verträglich dargestellt.

c. Die wunderbare Enthüllung des Lebenswandels der Samariterin IV. 16 — 18.

War die eben betrachtete Handlung Jesu nach der Darstellung des Evangelisten kein σημεῖον, so begegnet uns hingegen ein dem obigen, in der Geschichte Nathanaels vorgekommenen, ganz ähnliches σημεῖον in der Art, wie Jesus der Samariterin ihren Lebenswandel enthüllt, IV. 16 — 18. Genügende Mittelglieder zur Erklärung sind uns

* Tholuck a. a. O.

allerdings nicht gegeben, doch fehlt in dieser Hinsicht eine gewisse Wegleitung keineswegs. War es wohl schon ein übles Zeichen, dass diese Frau so allein zur Unzeit an den Brunnen hinauskam? Denn ὥρα ἦν ὡσεὶ ἕκτη V. 6 bedeutet nach der auch im Evangelium Johannes üblichen natürlichen Stundenzählung die Mittagsstunde, und vom Verständniss unserer Geschichte würde man nur weiter entfernt, wenn argumentirt wird,* zur Mittagszeit sei es nicht Sitte gewesen, an den Brunnen zu gehen, folglich müsste die sechste Stunde entweder sechs Uhr Morgens (oder sechs Uhr Abends) bedeuten, da man Morgens und Abends das Vieh zu tränken pflegte. Hätten wir wirklich die gewohnte Tränkzeit uns zu denken, so wäre schwerlich dieselbe mit Angabe der Stunde bezeichnet, und ganz gewiss das Weib nicht während der ganzen Zeit, in welcher die Jünger in der Stadt sind um Speise zu kaufen, mit Jesu allein am Brunnen. Es war also eben eine ungewohnte Zeit, und diese Frau kann einen Beweis von Unanständigkeit gegeben haben durch ein Kommen zum Brunnen, welches der ordentlichen Sitte widersprach. Damit harmonirt ferner die unter solchen Verhältnissen kaum der gewohnten Sitte gemässe Bereitwilligkeit, mit dem Jüdischen Fremdling in's Gespräch sich einzulassen, dessen religiöser Richtung sie schwer genug folgt. Haben doch V. 27 die zurückkehrenden Jünger sich verwundert, nicht etwa, wie es gewöhnlich ausgelegt wird, dass er mit einer Samariterin, sondern schon dass er mit einer Frau hier in's Gespräch sich eingelassen, ἐθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει (nur hier ohne Artikel), daher Beza und Lampe** ihre Bemerkung: cum tali, quae Samaritis et externo habitu tenue aliquid prae se ferebat, nur etwas mehr auf das decorum hätten beziehen sollen. Diesen Gesichtspunkt fanden Andere schon V. 16 angedeutet, indem Jesus nur darum dem Weibe zumuthe, sie solle ihren Mann holen, weil er hier der Sitte sich fügt, collo-

---

* Rettig theolog. Stud. u. Kritiken. 1830. I.
** Lücke a. a. O. I. S. 600.

quium cum muliere, cum uxore alterius potius, ne multiplices. Wie weit nun unter solchen Umständen das Weib noch sonst in Benehmen und Gespräch Jesu Mittel gab, ihren Lebenswandel so genau zu erkennen, wissen wir nicht, da das Gespräch, von sonst Niemand angehört, sich auch von einem Jünger Jesu, wie sich von selbst versteht und doch gewöhnlich unbeachtet bleibt, nur sehr ungefähr niederschreiben liess. Der Jünger kann nur von Jesu selbst, wie V. 34 andeutet, darüber berichtet worden sein, Jesus kann nur die bedeutendern Punkte mitzutheilen veranlasst gewesen sein; gerade dieser das Weib so überraschende Punkt aber scheint durch die Samariter, unter denen er ja Aufsehen machte, den Jüngern bekannt geworden zu sein. Wer sagt uns nun, dass für Jesum selbst in jenem Ausspruch dieselbe Bedeutung lag wie für die betroffene Samariterin? Nicht gleich Anfangs sagt er ja dem Weibe, wie sie lebe und gelebt habe, sondern zuerst nur: „Gehe, rufe deinen Mann!“ Bei dieser möglicher Weise ernst gemeinten Zumuthung mochte das Weib, wenn sie doch in der nachher enthüllten Lage lebte, schwerlich einfach und unbefangen wie eine Jungfrau oder Wittwe antworten: Ich habe keinen Mann! Daher fehlt denn auch hier die Andeutung einer gewissen Vermittelung nicht ganz. Allerdings aber muss Jesus, wenn er so bestimmt sagen kann V. 18: „fünf Männer hast du gehabt, und den du jetzt hast, ist nicht dein Mann!“ gesetzt auch es wäre ex eventu aus nachher in Erfahrung gebrachtem dem das Gespräch wiederherstellenden Jünger hier grössere Bestimmtheit in das Wort Jesu gekommen, als es ursprünglich gehabt hatte,— immer noch so viel aus seiner eignen Combination hernehmen, dass das Weib eben den Eindruck eines prophetischen σημεῖον bekommt. Wenn einige Neuere* diese Sache als Allegorie des Erzählers betrachten, der im Weibe hier die Repräsentantin der Samariter aufstelle und mit den fünf Männern die 2 König. XVII. 24 von Hengstenberg** nachgewiesenen fünf frühern

---

*Strauss a. a. O. I. S. 518 ff. — **Beiträge II. S. 23, 24.

Götzen der Samariter, mit denen sie nach jüdischem Ausdruck in der Ehe gelebt, symbolisire; mit dem jetzigen Mann aber, der nicht ihr ehelicher Mann sei, die wiedergekehrte Verehrung Jehovahs meine, der doch diesem Volke nicht angehöre: so scheint vielmehr der Erzähler an diese Symbolisirung nicht zu denken, sondern wenn sie hieher wirklich gehört, so müsste Jesus sie, ohne dass der Erzähler es weiss, gemeint und dadurch zufällig zugleich des Weibes wirkliches Leben getroffen haben; denn dass er nur in dem Falle diese symbolischen Gedanken aussprechen kann, wenn er vorher weiss, es passe zugleich auf das Weib,* ist eine willkürliche Voraussetzung. Steht nun auf der einen Seite fest, dass das Weib den Eindruck eines prophetischen Wissens Jesu, ähnlich wie oben Nathanael bekommen, so zeigt sich dagegen auf der andern Seite ebenso bestimmt, dass die Frau ein so ungemeines, etwa gar messianisches Wunder nicht darin fand, wenn sie V. 25 als Messias einen grössern als Jesum erwartet. Mag daher am Ende der Kritiker von diesem σημεῖον halten was er will, die Hauptsache, auf die es in unsrer Untersuchung ankommt, steht fest, der auf das σημεῖον gegründete Glaube wird in ächt Johannäischem Charakter ausdrücklich als der geringere, ungenügende dargestellt, indem theils das Weib auch bei'm Wunderglauben Jesum noch gar nicht als Messias, oder gar als den, welcher das Wasser des Lebens spenden kann, erkannt hat; theils in verwandter Tendenz wie bei Nathanael die ganze Geschichte damit endet zu zeigen, wie die Einwohner jener Stadt von dem auf das σημεῖον gegründeten Glauben V. 39, dann zu einem höhern Glauben übergegangen seien und beides recht ausdrücklich vergleichend V. 42 zum Weibe, das nicht so weit gekommen scheint, sagen: „Jetzt glauben wir nicht mehr deiner Erzählung wegen, denn wir haben ihn nun selbst gehört und erkannt, dass dieser der Welt Heiland ist.“ Dies die ganz andere Wunderschätzung als in den pseudojohannäischen Galiläischen Einschaltungen; hat doch der Spätere in unserm und Nathanaels

* Bauer a. a. O. S. 135. Hengstenberg a. a. O.

σημεῖον ein Wunder in seinem Sinn so wenig gefunden, dass er diese gar nicht mitzählend zu Kana den Anfang, zu Kapernaum das zweite aller Wunder Jesu zu haben meint.

d. Die Heilung am Teiche Bethesda V. 1 — 10.

Schwieriger ist das dritte Johannäische Wunder, die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda zu Jerusalem V. 1 — 10, schon so hervorragend, dass auch der spätere Überarbeiter es zu den σημεῖα rechnet und eben darum, wo er nachher das Galiläische Speisungswunder einschaltet, nicht mehr in seiner Weise fortzählen kann, sein drittes eingeschaltetes Stück sei das dritte der Wunder Jesu gewesen. Dass dennoch diese Erzählung trotz des schwierigen Heilwunders der Johannäischen Urschrift angehöre, also ächt sei, lässt sich von unsrer Hypothese aus nicht bezweifeln. Es herrscht der bei Johannes vorherrschende Verlauf, von einer Begebenheit aus durch Gespräche zu Reden fortzugehen,* das Wunder als solches nicht eben hervorzuheben, wenigstens die ganze Erzählung gar nicht um des Wunders willen zu geben, sondern hier wegen damit verbundener angeblicher Sabbatsstörung; ferner wird der Geheilte mit moralischer Ermahnung entlassen V. 14 und die ganze Sache als Veranlassung zu bedeutenden Reden mitgetheilt; alles Umstände, die bei den Galiläischen Einschaltungen überall fehlen. Wenn der Apostel Paulus ohne weiters und ganz unbefangen in den damaligen Christengemeinden Einzelne voraussetzt, welche die wunderbare Gabe der Heilung besessen haben: so erzählt Johannes hier ebenfalls ohne viel Aufhebens daraus zu machen so, dass eine solche Kraft und Gabe bei Jesu sich von selbst verstehe und anerkannt sei. Schwierig ist theils die Notiz über jenen Teich, theils die plötzliche Heilung eines seit achtunddreissig Jahren krank liegenden Menschen; aber gerade dass selbst ein solches Werk ohne Prätension und Ostentation erzählt wird, erweckt Zutrauen für den Referenten. Ein

* Lücke a. a. O. II. S. 1.

Theil der erstern Schwierigkeit ist damit gefallen, dass die Kritik des Textes die Verse 4 und 5, in welchen die populär jüdische Erklärung von der Heilkraft des Wassers in ganz unjohannäischem Geschmack, der eher unserm spätern Überarbeiter zusagen würde, als unächte spätere Zuthaten erkannt hat, welche bei unsrer Hypothese auch nicht vom Urheber der Galiläischen Einschaltungen herrühren können, weil sie in den bessern Handschriften des schon überarbeiteten Evangeliums fehlen. Olshausen zwar, in einem Geschmack, der dieser apokryphischen Verse ganz würdig ist, möchte auch hier, obgleich er die Unächtheit derselben auch seinerseits anerkennt, dem doch nun einmal in textus receptus stehenden Inhalt, statt wie Lücke, Neander und Tholuck eine Legende, ein apokryphisches Glossem* darin zu finden, einen so zu sagen kanonischen Werth abgewinnen und sieht sich darum zu der Bemerkung gemüssiget,** dass in beiden Versen nichts enthalten sei, was nicht in den Ideenkreis des Johannes hineinginge; eine überfromme Behauptung, die ganz geeignet ist, der negativen Kritik erwünschte Beistimmung abzulocken,*** ja sie ihrerseits dahin zu steigern, dass wenn auch diese Verse unächt wären, „ihr Inhalt dennoch von der ganzen Erzählung vorausgesetzt sei, daher die Verse ächt sein müssten, wenn die ganze Erzählung nicht zu den Krüppeln gehören soll, welche jenen Teich umlagern!“ † Die Nachricht vom Teiche Bethesda mit Wasser, welches bei periodischem Aufsprudeln heilende Kraft habe, daher von Kranken erwartet worden sei, kommt allerdings bei Josephus nicht vor, das Zeugniss des Eusebius aber ist keineswegs ohne Gewicht. Vorauszusetzen, dass dies Wasser als Heilquelle seit alten Zeiten erkannt und gebraucht war und bleibend im Kredit geblieben sei, in welchem Falle Josephus freilich nicht stillschweigen könnte, nöthigt uns nichts; genug wenn es damals so war und wie etwas neu Entdecktes

---

* Tholuck a. a. O. S. 122. Neander a. a. O. S. 319.
** A. a. O. S. 127. — *** Strauss a. a. O. II. 131.
† Bauer a. a. O. S. 187 ff. auch wieder charakteristisch!

den Volksglauben zu Übertreibungen und mystischer Erklärung um so mehr veranlasste. Noch weniger kann uns irren, dass die Archäologen das Schafthor zu Jerusalem an einem falschen Orte gesucht und darum auch den Teich Bethesda, der vielleicht auch andre Namen hatte, nicht gefunden haben. Wird nun die Unächtheit von V. 4 und 5, und die Existenz eines solchen periodisch aufsprudelnden Heilwassers zugegeben, da die Gründe das eine oder andre zu läugnen viel zu unsicher sind: so frägt sich, welches das Verhältniss gewesen sei zwischen den Kranken und dem Teiche. Laut V. 3 waren viele Kranke in den Hallen, welche den Teich umgaben, und warteten auf das Aufquillen des Wassers; unter ihnen befand sich damals ein Mensch, der schon seit achtunddreissig Jahren krank V. 5 klagen muss, er habe Niemand, der ihn beim Aufwallen des Wassers in den Teich hinabbringe; bevor er aber sich selbst dorthin helfen könne, sei schon ein Andrer vor ihm hineingestiegen; ein Gedanke, welchem nachzuhelfen wohl das Scholion V. 4 und schon V. 3 von ἐκδεχόμενοι an beigefügt worden. Wenn es sich nun so verhielt mit dem Kranken, so frägt man, warum er denn, wenn alle Aussicht fehlte, den Teich benutzen zu können, dort bleibe, und es ist gar die Vermuthung entstanden*, er weile dort nur um zu betteln, und darum frage Jesus ihn anfahrend, ob er gesund werden wolle; oder er stelle sich nur krank, daher Jesus ihn scheltend mit seinem Schragen fortjage.** Es wird aber gar nicht gesagt, wie lange der Kranke schon dort lag, bleiben aber kann er mit einiger Hoffnung, auch wenn es ihm schon einige Male misslungen war, den Teich zu benutzen. Bis hieher hindert uns nichts, die Erzählung für ächt zu halten. Aber nun die Wunderhandlung selbst, dass Jesus einen seit achtunddreissig Jahren kranken Menschen durch ein Wort heilen soll, ist eine für jetzige Zeit allerdings sehr ungewöhnliche Vorstellung. Woher der Erzähler jene Angabe der Jahre hat, wissen wir nicht, von Jesus heisst es bloss V. 6, er habe den Menschen dort liegen sehen und

---

* Paulus a. a. O. — ** Schulthess wie Paulus.

gewusst, dass er schon lange krank war. Doch ob die Jahre gerade richtig und genau ohne Zweifel vom Kranken selbst in Erfahrung gebracht worden, ist Nebensache; es fragt sich: ist diese Heilung möglich, oder nicht? Damit steht und fällt die Glaubwürdigkeit des Evangelisten wenigstens in Beziehung auf Wunder. Ist's möglich, oder kommen wir hier in einen Wunderbegriff hinein, welcher „über alle Grenzen des Menschlichen und Natürlichen" hinausführt? Dies zu bejahen ist aber sehr gewagt, denn um es mit Sicherheit zu thun, müssten wir theils noch Manches über diese Grenzen genauer kennen, theils die damalige Art von Therapie überhaupt und die noch unter den paulinischen Christen vorhandene Heilgabe; theils endlich, wenn wir alles dieses genauer wüssten, müssten wir auch noch die Art der Krankheit, um welche es sich handelt, und die besondere Gestalt derselben in gerade diesem Menschen ungefähr kennen. Von all dem sagt aber der Evangelist kein Wort, weil er alle diese naturwissenschaftlich medicinischen Interessen nicht kennt. Allerdings lässt sich hier nicht viel bauen auf die psychische Vermittelung entgegenkommenden Glaubens, denn nach V. 13 wusste der Kranke auch nach der Heilung nicht, wer Jesus eigentlich sei; messianischer Glaube kann also nicht mitgeholfen haben. Dass sich indess Jesus mit Heilung in damals nicht seltener Form abgebe, konnte er wohl merken. Haben, wie die evangelische Geschichte neidlos berichtet, auch Pharisäerschüler nicht ohne Erfolg z. B. durch beschwörende Worte Dämonische geheilt: so ist historisch noch gewisser, dass Jesus hierin hervorragte. Doch es wird ja zugegeben, dass Jesus Dämonische heilen konnte, aber was hilft das für's vierte Evangelium, welches niemals das krankhafte Dämonischsein erwähnt? Diese Differenz vom volksmässigern judaisirenden Standpunkt der Synoptiker ist eben eine Differenz nicht der erzählten Krankheiten, sondern ihrer Auffassung und Betrachtungsweise. Johannes, der für nicht judaisirende Leser nicht nöthig fand, hierin der jüdischen Volksanschauung, welcher er selbst entwachsen war, zu folgen, muss doch wohl unter seinen Kranken auch solche gehabt haben, welche von den

Synoptikern Dämonische genannt würden; und woher wissen wir, dass nicht hier gerade ein solcher Fall vorliegt? Besessensein war freilich ein weitschichtiger Name für vielerlei Übel,* die wir weit aus einander klassificiren würden; bald finden sich blinde Dämonische, bald stumme, bald gelähmte, bald fallsüchtige; und schwerlich wurden alle diese dämonisch genannt, sobald nur die Ursache der Krankheit räthselhaft war; das Volk ist nicht eben ein Ätiologe, es lässt sich in der Zusammenstellung und Unterscheidung dessen was vorkommt, meistens durch das alleräusserlichste der Erscheinungen und Symptome leiten. Könnte man eine vollständige Geschichte der Krankheiten zusammenstellen, so würden sich wohl Perioden finden, in denen das meiste Krankhafte einen eigenthümlichen Typus aufzeigt; dass so etwas bei dem abgeschlossensten, eigenthümlichsten aller Völker zur Zeit seines Verfalls vorkommen mochte, ist an sich nicht unwahrscheinlich und durch fragmentarische Überbleibsel damaliger Geschichte wahrscheinlich genug gemacht. Wenn nun unsre Erzählung einfach nur das Faktum giebt, ein seit so und so vielen Jahren Kranker sei da und da von Jesu sofort geheilt worden, aus welchen Gründen sollten wir uns den Fall so vorstellen, dass er in der Gesammtordnung der Dinge unmöglich wäre? Wenigstens die über Ächtheit und Unächtheit eines Buches verhandelnde Untersuchung und Entscheidung darf nicht von Punkten ausgehen, welche in einem der für unsre neuere Wissenschaft dunkelsten Gebiete liegen. Die besonnene Kritik wird sagen: wenn sonst das Buch von mir als wesentlich glaubwürdig erkannt werden kann, und mir bewiesen ist, dass diese Erzählung vom ursprünglichen Verfasser des Buches herrührt, so glaube ich ihm das Wesentliche in diesem Faktum, und heisse es willkomm als eine der wenigen historischen Notizen, mit deren Benutzung die damalige Pathologie und Therapie erst wieder aufzufinden wäre, bevor wir von mehr nur modernen Vorstellungen aus über unsre Erzählung den Stab brechen. — Durch Vergleichung mit Matth. IX. 2 ff.

---

* Winer im Reallexikon. Art.: Besessene.

Mark. II. 1 ff. wird nicht unwahrscheinlich, dass unser Kranke, welcher gehindert ist, sich mit einiger Leichtigkeit in den Teich zu bewegen, nachher aber zum Zeichen der Herstellung seinen Schragen fortträgt, ein Paralytischer gewesen, vielleicht ein dämonisch Gelähmter; dann stimmt die synoptische Tradition in Berichten von verhältnissmässig wenig abgeschliffenem Charakter der Ansicht zu, dass Jesus bisweilen dieses Übel gehoben habe.*

Wie dem nun wäre, dass dieses ganze Capitel eine vom Verfasser der judäischen Urschrift ausgehende, also hier ächte Erzählung ist, erleidet keinen Zweifel. Die Aufmerksamkeit richtet sich sofort mehr auf die Sabbatsfrage als auf das Wunder, welches nur in seinem Hauptverlauf beschrieben wird; denn als Jesus sein Heilen am Sabbat mit dem rationalen Grunde rechtfertigte V. 17, Gott wirke auch immerdar, den Sabbat nicht ausgenommen, und Gott dabei seinen Vater nennt, richtet sich die Aufmerksamkeit weiterhin auf sein Verhältniss zum Vater. Diese Reden und der üble Wille der *Ἰουδαῖοι* gegen Jesus sind es, welche den auswählenden Johannes bestimmten, die ganze Erzählung zu geben und die historische Veranlassung in gedrängter Kürze voranzuschicken. Auch hier steigt Alles aus der äussern Wirksamkeit Christi in *σημείοις* zu seiner geistigen Wirksamkeit als dem Grössern auf wie I. 51; II. 19; III. 2, 3; IV. 39, 42; denn wir lesen V. 20: „der Vater wird dem Sohn noch grössere Werke (ganz wie I. 51) zeigen, als diese (*σημεῖα*),“ und als grössere Werke wird nun seine religiös geistige Krafteinwirkung unter dem Bilde von Belebung der Todten dargestellt, welcher von selbst ein Gericht folge, eine Scheidung unter den aus Indifferenz und Schlummer zu einem Entscheid hingedrängten Menschen, V. 21 — 30. Dass noch V. 28 trotz der *μνημεῖα* bildlich von dieser geistigen Erweckung und Gericht die Rede ist, wird in diesem Zusammenhang nicht zweifelhaft sein, und wäre nie beharrlich bezweifelt worden, wenn nicht V. 29 hier allerdings unerwartet

* Winer a. a. O. Art.: Paralytische.

beigefügt wäre. Da aber Jesus gleich V. 30 ff. wieder von jetzt gegenwärtigem Wirken spricht, so ist entweder, damit man uns nicht vorwerfe, dass wir jede Schwierigkeit dem spätern Bearbeiter in die Tasche schieben,* vielleicht dieser geläufige Gedanke V. 29 aus einer gewissen Gewohnheit an den vorigen vom Evangelisten angehängt worden, ohne dass wir darum die geistige Deutung der Stelle aufzugeben haben; oder selbst wenn etwa von V. 27 — 29 vom jüngsten Gericht die Rede ist, dieses hier in derselben Weise gedacht wie das schon gegenwärtige; und der Gedankengang dieser: „Ich rufe die geistig Todten aus ihren Gräbern schon jetzt hervor (*ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν* V. 25), und scheide, richte dadurch die Menschen, weil ich das Leben in mir habe und mir als dem Menschensohn (Messias) das Gericht über Alle gegeben ist, — V. 27. Wundert euch nicht, dass ich mir diese Stellung und Würde zuschreibe, denn auch bei der letzten Entscheidung aller menschlichen Dinge wird sich das Loos Aller nach mir gestalten, jenachdem sie das Leben von mir angenommen oder verschmäht haben." Es ist ein wahres Glück, dass die in Gräber hinabschallende *φωνὴ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (welche an die Posaune der Synoptiker, die freilich Engeln zugetheilt ist, erinnert) hier jedenfalls V. 25 schon zum Bilde der jetzt beginnenden, also geistigen Erweckung gestellt ist, und nicht zum ebenfalls bildlich dargestellten letzten Entscheidungsakt; sonst natürlich und ohne allen Zweifel würden übergläubige Apologeten und wie sich von selbst versteht neuere negative Kritiker wie den Synoptikern, so dem Johannes die Vorstellung unterschieben, dass Posaune und Kommen in den Wolken und lokale Versammlung aller lebenden und gestorbenen Menschen und Herabfallen der Sterne und Erlöschen der Sonne und was weiter dahin gehört, buchstäblich werde gehört und gesehen werden, so klar auch vorliegt, dass Jesus nicht unter den Propheten des Alten Testamentes stand, welchen nicht ein-

---

*Schulthess Symbolae ad internam criticen librorum canonicorum II. pg. XIV sqq. denkt V. 28 und 29 als Zusatz eines fatuus Johannis metaphrastes vel interpolator.

fiel, diese grandiosen Bilder buchstäblich zu verstehen. Wenn irgendwo so wird Jesus hier dargestellt als die jüdisch geläufige Vorstellung vom Gericht geistig deutend, denn theils stellt er dasselbe als schon beginnend dar, theils als am erwarteten Ende dem jetzt schon ergehenden Gericht gleichartig. Die Idee dieses Gerichtes ist mit dem messianischen Bewusstsein selbst gegeben, und um so weniger als Aussage späterer Reflexion, die erst nach Jesu Tod habe entstehen können,* anzusehen, als diese Funktion schon in der ältern Messiasidee von Christus vorgefunden wurde, ihm selbst also nichts übrig blieb als sie mit der Messiasidee selbst zu vergeistigen.

Wie nun alles dieses als grössere Werke dem eben verrichteten σημεῖον entgegengestellt wird, so ist auch im weitern Verlauf vom σημεῖον nicht mehr die Rede. Jesus führt noch Zeugnisse an für seine göttliche Sendung, unter welchen V. 36 — 38 zwar seine in Gott verrichteten ἔργα aufgeführt sind, aber gerade in diesem Zusammenhang gar nicht speciell oder vorzugsweise als σημεῖα gedacht werden. Hätte der Erzähler die Idee eines unerhörten Wunders, so könnte er es nicht so zurücktreten lassen. Schliesslich ist noch zu fragen, ob V. 14, wo Jesus den Geheilten mit der Ermahnung entlässt: μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν τί σοι γένηται eine Instanz gegen die Ächtheit des Berichtes sei. Aber wir wissen ja nichts über die Natur jener Krankheit, und sehen nur, dass Jesus hier einen Zusammenhang derselben mit Sünde vorauszusetzen scheint, aber doch nur scheint; denn wer bürgt uns dafür, dass er mit χεῖρόν τι nicht auf geistiges Elend gerade im Unterschied von körperlichen Übeln hindeute, sündige nicht mehr, damit nicht wie jetzt dein Leib verderbt war, einst gar deine Seele verderbt und gerichtet werde? Seine Ansicht vom Zusammenhang der Übel und Sünde zeigt sich übrigens anderswo besser.

---

* Bauer a. a. O. S. 205 — 212.

e. Die Heilung des Blindgebornen IX. 1 — 7 ff.

Ein viertes Wunder, ebenfalls zu Jerusalem verrichtet, ist die Heilung des Blindgebornen IX. 1 — 7, wieder nicht als Spitze, sondern als Ausgangspunkt der ganzen, sonst wunderlosen Erzählung mitgetheilt. Hier äussert sich nun Jesus auf eine Frage der Jünger bestimmt verneinend über die jüdische Vorstellung, als habe jeder seine Übel selbst oder doch in den nächsten Voreltern verschuldet; er verneint es vom messianischen Bewusstsein aus, welches im Dasein solcher Übel wesentlich ein mitwirkendes Mittel zu Gottes heilsamen Absichten erkennt. Durch das Dasein solcher Übel, sagt er, will Gott dem Menschengeschlecht eher wohl als wehe thun, indem sich mittelst ihrer Gottes δόξα besser und allseitiger kund geben kann, worin ja das höchste Gut der Menschen besteht. So veranlasse das Dasein dieser Übel und Krankheiten Jesum selbst die Werke dessen zu thun, der ihn gesandt habe, und beschleunige dadurch das messianische Hauptwerk selbst so weit, dass dieses sicher gestellt sei, noch ehe die Nacht des Todes ihn abrufe V. 3 — 5. Durch das Bild des Lichtes wird dieses Thun der Werke Gottes sogleich auf's Geistige bezogen. Wir haben also hier den Gesichtspunkt des Johannäischen Christus über die Art wie die σημεῖα sich eigentlich zu den grössern Werken verhalten, jene sind hülfreiche Mittel zu diesen, darum durchgehends im ächten Johannes niedriger gestellt als die geistige Wirksamkeit. — Jesus heilt nun den Blinden, zwar nicht wie etwa einen dämonisch Paralytischen durch's Wort, sondern er bedient sich einer für Blindenheilung auch bei den Synoptikern vorkommenden äussern Vermittelung, die freilich nach unsern Vorstellungen kein zureichendes, etwa gar in allen Fällen der Blindheit und von wem immer angewandt, heilendes Mittel enthält, V. 6. Die Nachbarn halten sich nun über die Heilung auf V. 8 — 12, sie macht also ein gewisses Aufsehen, aber die Hauptaufmerksamkeit richtet sich sogleich wieder darauf, dass es Sabbat war, der Sabbat durch dieses Werk ver-

letzt sei, V. 13 — 15. Die Pharisäer gründen nun auf Jesu Sabbatsverletzung den Schluss, dass er nicht von Gott sei V. 15; wie noch heutzutage die Sinnesart, welche aus Mangel an lebendiger religiöser Kraft, auf deren äusserliche Darstellungen desto mehr hält, geneigt ist, jeden, der Althergebrachtes nicht in gewohnter Weise mitmacht, für bösartigen, antigöttlichen Geistes zu halten. Gegen diesen Sinn regt sich im Volke das unbefangenere Urtheil, wer solche Heilung vollbringe, darin von Gott so gesegnet werde, sei nicht Gott entgegen V. 16; ebenso spricht der Geheilte selbst die Ansicht aus, dass Jesus um dieses σημεῖον willen ein Prophet sei V. 17. Um diesen unbefangenen, der damaligen Volksansicht ganz angemessenen Schluss zu entkräften, versuchen die Ἰουδαῖοι zu leugnen, dass jener Mensch wirklich blind gewesen V. 18, müssen aber vor der wenn auch aus Furcht rückhaltigen Aussage seiner Eltern zurücktreten V. 19 — 24. Noch einmal wenden sie sich an den Geheilten, er solle Gott die Ehre geben, nicht aber den Gott beleidigenden Sabbatsverletzer für einen Propheten erklären V. 25. Er bleibt bei seinem Bekenntniss und wird dafür aus der Synagoge ausgestossen, (wie V. 22 zeigt, aus der Synagogengemeinschaft) V. 26 — 34. — Die Anerkennung also, welche Jesus um dieser Heilung willen findet, ist nicht die Alles bezwingende Macht eines absoluten Wunders, sondern die durch boshaften Pharisäismus hervorgerufene Reaktion eines unbefangenern Urtheils. Ende und Spitze der ganzen Erzählung ist wieder in ächt Johannäischem Charakter nicht das Wunder selbst, sondern ein höherer Glaube, zu welchem der Geheilte geführt wird V. 35 — 37, und in diesem Sinne fasst Jesu Schlusswort endlich Alles zusammen, für diesen höhern Glauben sehend oder blind werden, sei die entscheidende Hauptsache V. 39, 40.

Mag man über das Wunder denken wie man will, so wird diese wie die bisher betrachteten ächtjohannäischen Wundererzählungen als durchaus verschieden von den Galiläischen Einschaltungen erkannt werden müssen. Stellt der Erzähler das Wunder nicht höher, was nöthigt uns, seine eigne Ansicht überbietend,

bei diesem von Geburt an Blinden Umstände vorauszusetzen, welche unter keinen Bedingungen heilbar wären, oder doch von Jesu nicht geheilt werden könnten. Damals ging Mancher von Geburt an blind herum, dem neuere Kunst sofort zum Sehen verhelfen würde; daher finden sich bekanntlich auffallende Blindenheilungen auch bei Profanscribenten berichtet. Hat Jesus nun einmal anerkanntermassen mit Heilungen sich abgegeben, dabei an damals vorkommendes Verfahren sich angeschlossen, aber über Andre weit hervorgeragt: so kann diese und die vorige Geschichte nicht hinreichen, die Glaubwürdigkeit des Evangeliums umzustossen; immer aber werden wir desto genauer in allen übrigen Theilen dasselbe untersuchen müssen.

Ein andrer Einwurf* gegen die Ächtheit des Berichtes ist bereits durch genauere philologische Forschungen erledigt worden. Man hielt die V. 7 der Quelle und dem Teiche Σιλωὰμ beigegebene Übersetzung ἀπεσταλμένος für unrichtig, denn שִׁלֻּחַ Wasserguss sei nicht gleichbedeutend mit שָׁלוּחַ; dass dennoch die Übersetzung richtig sei, hat Hitzig** nachgewiesen. Aber was denkt sich der Erzähler bei dieser Übersetzung? Wenn, wie Einige wollen, ἀπεσταλμένος der darum unter geheimnissvoller Leitung Gottes entstandene Name sein soll, weil einst ein vom Messias „gesendeter" Blinder hingehen sollte, in dem Wasser sich zu waschen: so könnte diese Curiosität unmöglich dem Johannes aufgebürdet, ja kaum unserm spätern Überarbeiter zugetraut werden;*** und mit Lücke wird zu sagen sein, „ehe man sich dergleichen im Johannes, der mit solchen an Unsinn streifenden Allegorien nichts zu thun hat, gefallen lasse, wolle man lieber allen Manuscripten zum Trotz dreist die Parenthese für die Glosse eines allegorischen Interpreten

---

* Strauss a. a. O. II. 80. — ** Der Prophet Jesaja. S. 79.

*** Fast noch mehr Sinn hätte ein halb Verrückter, der in Kemten Kantons Zürich sich für den Messias hielt, ausgesprochen, wenn er meinte, der Ort heisse gar nicht zufällig so, sondern bedeute: Kommt er, d. h. von dort her soll er kommen.

erklären.“* Zwar muss auch in diesen Dingen nicht der moderne Geschmack Maassstab sein, und zugegeben werden, dass die Hebräer bis in die Abfassungszeit des Neuen Testamentes hinunter Freude hatten auch an etymologischen Deutungen, welche uns Spielerei wären, und man kann fragen, warum denn Johannes oder wer sonst Verfasser sein mag, von dieser Liebhaberei frei sein soll, zumal sein ἀπεσταλμένος Bezug hat nicht auf den hier zufällig zum Teich geschickten Blinden, sondern auf Christum selbst als den schlechthin Verheissenen und Gesandten?** Darum, ist zu antworten, weil dieser Evangelist eben von dieser Liebhaberei so wie von ähnlichen judaisirenden Gewohnheiten sonst keine Spur zeigt. Man wird also schliessen, entweder ist die Parenthese nicht von ihm, oder er will nur bei Gelegenheit dieser Quelle rasch und vorübergehend den Namen übersetzen, weil er zugleich als Prädikat Christi bekannt ist, „er schickte ihn zum Teiche Siloah, welcher selbst wie er ἀπεσταλμένος heisst.“ Vergleichung des heiligen Wassers aus der am Tempelberg entspringenden Quelle Siloah mit dem Messias, der das rechte Lebenswasser sei, scheint übrigens auch sonst üblich gewesen zu sein.

f. Die Auferweckung des Lazarus Cap. XI.

Ein fünftes ächt Johannäisches Wunder ist die Auferweckung des Lazarus Cap. XI. Hier muss sich nun entscheiden, ob unser Evangelist wirklich die relative Wunderidee habe, oder die absolute, welche alle Schranken der Weltordnung durchbricht; denn gesetzt auch dieser Gegensatz sei noch nicht so theoretisch entwickelt vorhanden gewesen, so doch gewiss seine Keime. Man hat nun dieses Wunder für ein so unerhörtes, alle Möglichkeit übersteigendes halten wollen, dass selbst Spinoza meinte, wenn die Wahrheit dieser Geschichte ihm dargethan wäre, so müsste er gern oder ungern

---

* A. a. O. II. S. 327.

** Bauer a. a. O. S. 351 ff.

zum Christenthum übertreten. Dies ist aber nachweislich ein irriger, mit der Erzählung selbst im Streite liegender Gesichtspunkt; denn sie führt Augenzeugen auf, welche darum doch nicht zum Glauben an Jesus gebracht wurden. Die evangelische Geschichte hat ihre Vorstellungen von Todtenerweckung überhaupt nirgends so weit gesteigert, dass eine Rückkehr eines schon jenseitig gewordenen Wesens in das frühere, diesseitige dabei gedacht wäre, so dass z. B. ein Auferweckter Kunde geben könnte vom Jenseits.* Im Gegentheil findet sich nicht nur keine Spur von Benutzung auferweckter Individuen zu dergleichen Belehrungen, sondern glücklicher Weise ist uns bei Lukas XVI. 29, 31 im bekannten Gleichniss vom reichen Mann und armen Lazarus Jesu eigene Ansicht hierüber klar genug aufbewahrt geblieben, dass nämlich dergleichen Rückkehr theils den vom Willen Gottes gesetzten Ordnungen widerstreite, also durchaus unmöglich sei; theils auch für moralische Einwirkung unnütz und unfruchtbar sein würde, womit Jesus einen tiefern psychologischen Blick verräth als der genannte Führer der neuern Philosophie, obgleich neuere Kritiker dem letztern auch hierin den Vorzug geben.** Von dieser Ansicht macht

---

* Neander a. a. O. S. 338.

** In jenem Gleichniss wollten Einige die Lehre finden, dass wer es nur hienieden schlecht habe, ganz ohne Rücksicht auf sein moralisches Verhalten, schon darum jenseits reichen Ersatz in ewigen Freuden finden werde und umgekehrt. Diese essenische Reaktion gegen den Joh. IX. 3 ausgesprochenen jüdischen Volksglauben ist aber dem Christenthum so durchaus fremd, dass wie in der Bergrede bei Lukas, so in diesem Gleichniss die essenische Idee nur finden kann, wer sie zu finden wünscht. Der Schein entsteht nur dadurch, dass was sich von selbst versteht, die Rücksicht auf's moralische Verhalten, eben darum nicht angelegentlich hervorgehoben wird (so wie beim ungerechten Haushalter, wo ἄδικος mit ἄπιστος gleichbedeutend den treulosen Mammon bedeutet, der jeden täusche, welcher auf ihn baut). Dennoch ist der Reiche bösartig genug geschildert, wenn er dem Lazarus weniger Mitleid angedeihen lässt als selbst die Hunde, welche seine Geschwüre belecken. Oder was soll sonst dieser Zug für einen Sinn haben? Zudem ist der Reiche als ein selbstsüchtiger Schwelger geschildert,

sogar Jesu eigne Auferstehung keine Ausnahme, denn so verschiedenartig die Existenzweise des Auferstandenen auch vorgestellt wird, so findet sich doch nirgends eine Spur, dass man ihm höhere Erkenntnisse zutraue als vor dem Kreuzestode. Noch weniger fiel es Jemandem ein, bei Lazarus dergleichen zu suchen. Hält man diese Grenze in der evangelischen Idee von Todtenerweckungen fest, so wird die maasslose Steigerung unsers Wunders durch Überglauben und Unglauben leichter als befangenes Vorurtheil erkannt werden, mit welchem unser Erzähler gar nichts zu thun hat. Damit vermindert sich zugleich das Bedenken, als könne der Vorfall schon darum nicht vorgefallen sein, weil die Synoptiker ihn nicht erwähnen und gewiss auch nicht kennen. Sie kennen das Wunder so wenig, als alle andern, welche Johannes bisher als judäische erzählt hat, und was sie etwa mit Ausnahme der letzten Tage aus Judäa kennen, ist abgeschliffen und ohne alle chronologische Anschauung hingestellt wie die Tempelreinigung, oder die Salbung Jesu durch ein Weib ohne rechte Kenntniss der handelnden Person, der Umgebungen, ja des Landes, wenn Lukas wenigstens den Vorfall sehr alterirt nach Galiläa versetzt. Aus dem Stillschweigen der Synoptiker folgt also zunächst nur, was auch unser Evangelist selbst zeigt, dass das Ereigniss kein so ungeheures, das Land durchfliegendes, auch in Galiläa verbreitetes, Aufsehen gemacht hat, wie moderne Ansicht sich vorstellen möchte. Johannes berichtet ganz einfach, wie selbst unter den Augenzeugen V. 46 viele durch dieses Wunder nichts weniger als gläubig wurden, und von den Gegnern V. 47 dieses Wunder wenn schon als ein ausgezeichnetes doch einfach in Eine Klasse mit den übrigen σημεῖα gestellt wurde. Auf der andern Seite wurden wieder wie bei andern Wundern auch

---

welcher nicht einmal die von seinem Tische fallenden Brosamen dem Armen gönnen mag. Wird endlich der scheinbar essenische Gedanke Abrahams V. 25 nicht gerade durch die vorhergehende Parabel vom ungerechten Haushalter, welcher das irdische Gut benutzt habe, durch Wohlthun Freunde zu erwerben, hinlänglich in's Licht gestellt?

Viele gläubig, V. 45. Dazu kommt endlich der Umstand, dass die Familie des Lazarus selbst kein andres Verhältniss zu Jesu annahm als früher, ihn nicht etwa nun wie einen auf Erden wandelnden Gott verehrt, sondern wie billig den Wohlthäter bei seiner gefahrvollen Rückkehr furchtlos mit einem Gastmahle ehrt, XII. 2. Somit will auch das von Lücke* aufgestellte Dilemma, „entweder müsse Trug und Schlauheit oder Wunderwirkung im strengern Sinn angenommen werden," nicht herauskommen, sofern nämlich absolutes Wunder gemeint wäre; ebensowenig freilich lässt sich mit Dr. Paulus die Handlung Jesu auf ein blosses Versuchen zurückführen. Auch hier ist zu bedenken, wie wenig wir die einschlägigen Verhältnisse kennen; oder wer sagt uns, ob und wie oft etwa bei der schnellen Jüdischen Bestattung Gestorbene wieder in's Leben zurückkehrten; wie weit also unser Ereigniss wirklich beispiellos war, oder Jesu zuversichtliche Hoffnung, diesen Gestorbenen noch zurückzurufen, Anregung gefunden habe in Erfahrungen, welche diesem Gebiet angehörten?

Diese geringere Dignität des Ereignisses nach der Erzählung selbst für einmal annehmend,** werden wir auch den Schlüssel zum Verständniss nicht aus subjektivem Ermessen hinzutragen, sondern aus der Erzählung selbst aufsuchen sollen, zumal der Evangelist ihn recht angelegentlich aufgezeigt hat. Denn wir haben einen Berichterstatter vor uns, welcher nicht bloss die Wunderthat selbst, abgerissen vom weitern Boden, auf welchem sie entstanden ist, nach Art der aggregirenden Synoptiker, sondern auch den ganzen historischen Hintergrund mitzugeben weiss. Vor Allem ist daher die ganze damalige Lage Jesu in's Auge zu fassen, und aus ihr seine psychologische Stimmung zu verstehen.

---

* A. a. O.

** Wenn Martha's „ἤδη ὄζει" V. 39 ausgemittelte Thatsache wäre, nicht Voraussetzung, dann freilich müsste man mit Bretschneider a. a. O. S. 79 die Erklärung aufgeben. Martha will aber nichts andres, als Jesum abhalten, doch nicht unnützer Weise das Grab öffnen zu lassen.

Jesus ist in weit gedrückterer Lage als niemals vorher; in Judäa kann er ohne gesteinigt zu werden, wenigstens in festloser Jahreszeit, wo schützende Anhänger ferne oder nicht muthig genug sind, nicht mehr weilen X. 31, 39; nach Galiläa, wo schon VII. 10 auflauernde Gegner getäuscht werden müssen, scheint er sich auch nicht mehr hinwagen zu können. Er 'sieht sich daher' hinausgedrängt in eine abgelegene Gegend Peräa's X. 40, wo zwar etwelches Wirken immer noch möglich ist, aber nicht ein so eingreifendes, dass dadurch die Sache Jesu für die Zukunft sicher gestellt würde. Diese gedrückte Lage leuchtet klar aus der ganzen Erzählung hervor, denn eine Rückkehr nach Judäa ist den Jüngern XI. 8 und 16 nichts andres als Selbstauslieferung zum Tode. So haben sie bisher noch niemals gesprochen, desto mehr wird der Exeget darauf achten. Jesu Lage ist also diese geworden, dass er nicht mehr da sich aufhalten und wirken kann, wo sein messianisches Reich sich wesentlich aufbauen musste. Tumultuarischen Versuchen, ihn zu tödten, geht er aus dem Wege, nimmt lieber diese einsamere Lage an, in welche die Vorsehung ihn versetzt und lässt sich die Ausstossung aus den bedeutendern Kreisen des jüdischen Volkslebens gefallen. — Dies ist seine damalige Lage. In dieser Lage aber müssen wir ihn denken mit messianischem Bewusstsein, fest überzeugt, der verheissene Retter zu sein, mit all der Kraft und Zuversicht erfüllt, welche dem inwohnen musste, der aus innerm Trieb sich gross genug fand, diese einzige, durch Volkserwartungen vorbereitete religiöse Centralstellung in der Menschheit einzunehmen. Er weiss, dass sein Werk Gottes Werk ist, siegen muss, obgleich, wie ein Grundzug seiner Überzeugung gewesen, durch äussern Untergang. An die Johannäisch ideale, im Zusammenhang mit dem Theosophem vom λόγος aufgefasste Messiasidee, nach welcher Jesus sich kannte als den, welchem der Vater die ganze religiöse Entwicklung und Vollendung der Menschheit übergeben habe, XIII. 3; XVII. 2 wollen wir nicht einmal erinnern. Was muss nun das psychologische Resultat sein, wenn ein solches Selbstbewusstsein in eine solche Lage gedrängt ist? Dies sind

Potenzen, welche ein „Leben Jesu“ auffinden und als Schlüssel zum Verständniss einzelner Thaten benutzen muss, ehe es den Namen eines Lebens Jesu verdienen kann; wenigstens würde ein Biograph von Luther, Zwingli oder Calvin mit Recht übel ankommen, wenn er auf analoge Potenzen nicht ein Hauptgewicht legen würde. Das psychologisch natürlichste Ergebniss solchen Bewusstseins in solcher Lage war die zuversichtliche Erwartung göttlichen Beistandes und gewisser Rettung aus so trostlosem Zurückgedrängtsein. Wie das Wunder der Sturmstillung seinen Schlüssel findet, wenn beachtet wird, dass Jesus den Kleinglauben tadelt, also in Kraft des Glaubens, so gewiss er sich als Messias erkennt, auch wissen muss: ich kann nicht untergehen bis das mir aufgetragene Werk gesichert ist, darum zu Sturm und Wellen spricht: ihr müsset verstummen, müsset euch legen, und darum die zagenden Jünger Kleingläubige schilt: so weiss hier Christus, dass Gott so lange er seinen Tag dauern lässt, ihn immer wieder aus einer Lage herausführen wird, in welcher das Werk Gottes nicht eigentlich fundamentirt werden konnte. Entspricht dann solcher Zuversicht, die an sich kein eigentliches Wunder ist, ein äusseres Ereigniss, welches an sich ebenfalls kein eigentliches Wunder ist, so entsteht dennoch ein Wunder, nämlich des gerechtfertigten Gottvertrauens, gerade wie bei der Sturmstillung. Und Jesus musste, sobald er sich religiös als Messias fasste, eine Zuversicht auf Gottes Beistand haben, die in gewissen Lagen sich bis dahin steigerte, wo für jeden Geringern das Fanatische anfinge, (denn auch hier wird der Kritiker zugeben, im Leben Grösserer als er ist, sei manches nicht fanatisch, was für ihn selbst fanatisch wäre). Ohne dergleichen kühne Grösse kann man sich den nicht denken, welcher von dem, was er Glauben nennt, sagt: „hättet ihr ihn eines Senfkorns gross, ihr würdet zu diesem Berge sprechen: hebe dich von hinnen und er müsste gehorchen;“ und „ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.“ Warum soll denn im Leben Jesu nicht wenigstens einige Male ein auffallender Erfolg seiner kühnen Zuversicht entsprochen haben, wenn doch etwas jenem Dichterwort zum

Grunde liegt: „Es giebt im Menschenleben Augenblicke, wo — — — eine Frage frei steht an das Schicksal.“ Solches Zutreffen des Erfolges zu grosser Zuversicht für Zufall zu halten, würde eine viel niedrigere Welt- und Lebensansicht verrathen als die religiös teleologische, welche keinen eigentlichen Zufall anerkennt. In gedrückter Lage haben Fromme weit geringern Ranges oft schon ein für Andre wunderbares Vertrauen auf Gott gesetzt und gerechtfertigt gefunden; dies ist die andre Seite zur demuthsvollen Ergebung unter das Unabweisbare. Hierauf ausführlicher hinzuweisen wird man um so verzeihlicher finden, je weniger noch in den Bearbeitungen des Lebens Jesu diese Potenzen benutzt sind. Dass diese allgemeine Erörterung nicht fremdartiger Exkurs ist, wird nun unsre Wundererzählung hinlänglich zeigen. Die ganze Erzählung beginnt damit, dass Jesus in jener drückenden, wenigstens ihm nicht genügenden, Lage, sobald ihm die Nachricht von der Krankheit des Lazarus kommt, sogleich im Bewusstsein, hier winke ihm eine That, die auch ihm selbst Hülfe darbiete, die gewisse Zuversicht ausspricht, er werde ihn heilen; XI. 1 — 3. „Diese Krankheit ist nicht zum Tode, (d. h. nicht darum eingetreten, damit sie zum Hinscheid des Lazarus führe), sondern *ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς.* Die ganze Lage Jesu, die Bedeutung dieser eröffneten Gelegenheit zum Heilen wird völlig misskannt, wenn man hier anmerkt: „Jesus pflege sonst die Gelegenheit zum Wunderthun nicht herbeizuziehen, sondern benutze es nur, wenn die Umstände Gelegenheit geben.“* Wo war denn jemals, wie er zum Überfluss noch ausdrücklich V. 9 es selbst sagt, eine stärkere in den Umständen liegende Aufforderung? Lassen ihm, der durch Heilungen bekannt ist, die Schwestern nur zur Nachricht sagen, sein Freund Lazarus sei erkrankt? Wenn er schon IX. 3. im Allgemeinen das Vorhandensein von Gebrechen und Krankheiten teleologisch auffasste, und namentlich als eine mitwirkende Förderung seines messianischen Berufes darstellte: so

* Bretschneider a. a. O. S. 79.

tritt hier derselbe Gedanke um der nachgewiesenen Situation Jesu willen nur stärker und bestimmter hervor. Sobald er jene Nachricht erhält, weiss er, dieses sei die von Gott ihm dargebotene Gelegenheit, auf dem judäischen Hauptschauplatz wieder zu wirken. Er ist dessen so sicher, dass er ruhig „noch zwei Tage verweilt, wo er ist," V. 6, sei es aus sonst uns unbekannten Gründen, oder, wie einst Sichem zwei Tage gegönnt wurden, IV. 40, 43, um noch zu vollenden, was er in dieser Gegend begonnen hatte. Denn dass er absichtlich nur darum zögere, um den Lazarus erst sterben zu lassen und so ein noch grösseres Wunder verrichten zu können, ist von der Erzählung keineswegs vorausgesetzt, sonst wäre vorher nicht der Ausdruck gebraucht: *αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον.* „Nach diesem (d. h. nach den zwei Tagen) sagte er den Jüngern: wohlan wir wollen wieder nach Judäa!" V. 7. Diese antworten gemäss der nachgewiesenen Lage der Dinge, warnend: „Jetzt eben (er war also noch nicht lange hier) suchten die Juden dich zu steinigen, und wieder begiebst du dich dorthin?" V. 8. Jesus entgegnet das wieder nur aus seiner damaligen Situation verständliche Wort: „Sind nicht zwölf Stunden des Tages? wer am Tage wandelt, stösst nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht (d. h. im Bilde die Sonne, im Gegenbilde den Weg weisenden, voranleuchtenden Gott); wer aber in der Nacht wandelt, stösst an, weil das Licht (wieder doppelsinnig Bild und Gegenbild) nicht in ihm ist (ein Ausdruck, der das Bild verlässt und nur dem Gegenbild angehört)." V. 9, 10. Die Ausleger streiten hier,* ob namentlich das Licht des äussern oder innern Lebens gemeint sei; denkt man aber im Bilde das Gegenbild gegenwärtig, so wird weder den einen noch den andern Recht zu geben sein. Der Sinn ist: Mein (wie eines Jeden) Tagewerk hat seine bestimmt zugemessenen Stunden, Lebensdauer und Pflichten sind mir von Gott bestimmt; wo er mir hinleuchtet, mich hinruft, da ist keine Gefahr zu scheuen; wer diese Wege geht, ist wohl aufgehoben; wer aber diesen Weg scheut, be-

* Lücke a. a. O. II. S. 376. — De Wette a. a. O. S. 135.

giebt sich in Finsterniss und fällt erst in die wahre Gefahr, weil das wahre Licht ihm fehlt, weil es in ihm selbst finster ist. Der so schwierig gefundene Gedanke wird aus Jesu Situation klar, wenn XII. 25 mit ähnlicher Situation und IX. 4, wo des Sabbatsbruches wegen auf Gefahr angespielt scheint (vrgl. auch V. 17), verglichen wird. Noch mehr klärt sich unser Gedanke auf, wenn man sich erinnert, wie der aus weltlichen Rücksichten nur heimlich Jesum aufsuchende Nikodemus III. 20, 21 entlassen wird, wozu noch Matth. VI. 29, 30, X. 28 denselben Grundsatz Jesu zu erkennen geben. — Hierauf sagt Jesus, — wir erfahren nicht, wie die Kunde ihm geworden, aber da die Nachricht von Lazarus Kranksein auf gewöhnliche Weise gekommen ist, und Jesus ohne Zweifel, dass er noch zwei Tage zuwarten wolle, zurückgeantwortet hatte, so kann, auch wenn seine Antwort noch nicht in Bethanien angelangt wäre, der Tod ihm ebenso berichtet sein;* — „Lazarus ist entschlafen" und nachher bestimmter: „er ist gestorben, aber wir wollen hingehen, dass ich ihn aufwecke" V. 11—14. Die neue Kunde ändert also nichts an Jesu Zuversicht, dass es hier um eine Verherrlichung des Menschensohnes zu thun sei; ja nur noch bestärkt in diesem Vertrauen (das vielleicht auf früher gelungene Wiederbelebung, wovon die Synoptiker berichten, genährt wurde), sagt er: „Euertwegen freue ich mich sogar (er sagt nicht: habe ich es absichtlich so gewollt), dass ich nicht dort war (ihn vor dem Sterben zu heilen), damit euer Glaube (durch diese Situation Jesu schwer genug geprüft) recht aufgerichtet werde. Auf lasset uns zu ihm gehen!" V. 15. Wie richtig Jesus sah, dass eine Glaubensstärkung der Jünger sehr erwünscht sei, zeigt die trostlose Antwort des Thomas: „So gehen denn auch wir mit, damit wir mit ihm (Jesu, nicht Lazarus) sterben." Sie sehen in Judäa den gewissen Untergang vor und haben den V. 9, 10 ausgesprochenen Glauben Jesu nicht.

Als sie in Bethanien ankommen, spricht Jesus seine Zuversicht wieder aus gegen Martha V. 23 und wieder V. 40, endlich

* Neander a. a. O. S. 330 nimmt eine zweite Botschaft als möglich an.

noch einmal laut betend vor allem Volke V. 41, 42, hier sei ihm ein Werk beschieden, das schwachem Glauben wieder aufhelfe, während sein eigner Glaube solcher Aufrichtung nicht bedürfe. Dies der Sinn des vielfach missdeuteten, als Ostentation getadelten Wortes V. 42: „Ich zwar wusste, dass du mich immerdar erhörst, aber wegen des umstehenden Volkes habe ich es gesagt, damit sie glauben, dass du mich gesendet hast.“ Nun nachdem der Stein trotz Martha's abwehrendem hoffnungslosen: „er riecht schon,“ weggewälzt war, ruft Jesus mit lauter Stimme den Lazarus heraus, und die so beharrliche Zuversicht wird erfüllt, V. 44. Das Gelingen zwar schreibt Jesus V. 42 in letzter Instanz, wie natürlich bei jedem Werke, dem Vater zu, das Wunder selbst ist nicht das Wiedererstehen des wie sich zeigt nur zurückgetretenen Lebens an sich, sondern das Zusammentreffen mit Jesu Zuversicht und Oeffnung des Grabes, welches als Felsengruft das Leben wieder herausgeben konnte.

Von dem objektiv in der Erzählung selbst liegenden Vertrauen Jesu muss ausgegangen werden, wie es in gedrückter äusserer Situation sich näher bestimmte und durch die Nachricht von Lazarus Krankheit und Tod vollends seinen Gegenstand fand. Man mag dieses Vertrauen, da das einwohnende Göttliche immer als Glaube und Frömmigkeit erscheint, in kirchlicher Sprache allenfalls nennen „eine Einstrahlung des Jesu inwohnenden göttlichen Lebens in sein zeitliches Bewusstsein,“* sofern nur nicht, wie der neuern protestantischen Kirche leider begegnet, vergessen wird, dass das göttliche Wesen selbst als πνεῦμα auch in uns wohnt und wirkt und immer noch in besondern Umständen glaubende Zuversicht einflösst, die für gewöhnlichere Verhältnisse thöricht und fanatisch wäre. Aus dieser Gesammtauffassung werden die kleinern Schwierigkeiten z. B. V. 6, 11 sich heben lassen. Was aber auch am Ende der Kritiker von der Thatsache halte, jedenfalls wird nicht geleugnet werden, dass unsre Erzählung durchaus den Charakter der ältern Grundschrift hat, nicht den der Galiläischen Einschal-

* Neander a. a. O. S. 348.

tungen. Bei aller Anerkennung, dass das Wunder den Kleinglauben aufrichte, was ganz etwas andres ist, als befriedigenden Glauben erzeugen, fehlt die Hinweisung auf den höhern Glauben nicht, der vom Wunder ganz unabhängig, auch ohne dasselbe sich bilden kann. Jesus sagt ja entgegen dem von der Martha ausgesprochenen Volksglauben von Auferstehung erst am jüngsten Gericht: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, ob er gleich stürbe, wird nicht sterben in Ewigkeit," V. 24 — 27. Auch V. 9, 10 zeigt, was Jesu Glaube ist.

Doch es lässt sich ja einwenden, wenn Jesus von dieser Gelegenheit Wunder zu thun eine Verbesserung seiner damaligen Lage erwartet, so stimmt der weitere Verfolg ihm nicht zu. Die Erweckung des Lazarus veranlasst ja V. 47 — 54 bestimmtere feindselige Beschlüsse des Synedriums, so dass V. 54 Jesus wiederum in Judäa nicht sicher sich in eine Stadt Ephraim nahe der Wüste begiebt und dort mit den Jüngern bleibt, bis das nahe Passah ihn veranlasst, nach Jerusalem zu reisen. So ist es, aber dass die Erweckung des Lazarus die Gefahren gänzlich beseitigen würde, kann Jesus nie gehofft haben, er selbst hebt ja mehr nur hervor, sie helfe ihm durch Hebung des Glaubens seiner Jünger und Mehrung seines Anhangs. Wir sehen überdies, dass er schon sechs Tage vor dem Fest in Jerusalems Nähe kommen darf, sich XII. 1 auf die Familie des Lazarus stützen kann, und um der Erweckungsthat willen bei'm Einzug in Jerusalem Schutz findet in einem wenn auch vorübergehenden Volksenthusiasmus. Was Jesus gewonnen, ist jedenfalls, dass er vor tumultuarischer Steinigung gesichert seine Hinrichtung in den Formen gerichtlichen Processes erwarten kann.

Soviel von diesem Wunder. Weitere Wunder Jesu giebt Johannes nicht, denn die Auferstehung selbst ist andrer Art, keine That Jesu,* also anderswo zu betrachten. Resultat der

---

* Trotz Rüsseniusl. l. I. 410. Christus propria sua potentia resurrexit. Orthodoxi non minus ipsi quam patri causam tribuunt. Das Interesse war nur: non virtute aliena excitatus est.

ganzen Vergleichung dieser nicht Galiläischen σημεῖα mit den Galiläischen ist, dass unmöglich beide aus dem Geiste Eines Autors dargestellt sein können.

2. Wunderlose Erzählungen des ursprünglichen Verfassers.

Die Johannäische Grundschrift enthält neben diesen σημεῖα auch Erzählungen ohne Wunder, aus welchen wieder derselbe Geist und Manier hervorleuchten, welche den Galiläischen Einschaltungen so fremd sind. Die eigentliche Erzählung ist nur mitgetheilt wegen damit verbundener Aussprüche Jesu, gewöhnlich wird durch Gespräche zu einem Lehrvortrag fortgeschritten. Weit aus am meisten geeignet, Johannäische Manier und Geist zu charakterisiren, ist unter allen diesen Erzählungen die von der Fusswaschung, schon weil sie ausführlicher ist als andere. Mit dieser wollen wir also beginnen.

a. Die Fusswaschung und damit verbundene Schonung des Verräthers XIII. 1 — 30.

Es ist sonderbar, dass Weisse in diese Geschichte sich nicht finden kann, ,,weil eine solche Demuthsbezeugung in der Stunde, wo Jesus sich rüste, das Leben selbst demuthsvoll hinzugeben, keinen rechten Sinn habe.“* Da hätte also ,,der Herausgeber“ wieder einmal ungeschickt kombinirt! Wenn aber irgend eine Geschichte wunderbar schön und innerlich wahr genannt werden muss, so ist es diese; mag immerhin ihre Nachmachung armselig sein an den Höfen hoher Monarchen, deren übriges Leben mit diesem Demuthssymbol nichts gemein hat. Der Erzähler findet mit Recht einen eben so rührenden als wahren Beweis liebevoller Demuth in dieser Handlung Jesu,

* A. a. O. II. S. 272.

und hebt darum vor Allem hervor V. 1 — 4, wie Jesus sie verrichtet habe gerade im Vollgefühl seiner innern Hoheit und Würde, die durch den nahen wenn auch schweren Abschied und Tod vollends zu Anerkennung und Verherrlichung schreite. Er that es „im Bewusstsein, seine Stunde sei nun gekommen, aus dieser Welt zum Vater zu gehen, in der Fülle der bei'm Abschied rührend hervortretenden Liebe zu den Seinigen, die er verlassen soll" V. 1; that es, „obschon er wusste, dass der Vater ihm Alles übergeben" V. 3, nämlich für Gründung und Ausbreitung des wahren Heils unter allen Menschen, wie πάντα in solchen Stellen immer verstanden ist.* Ferner wird hervorgehoben, dass Jesus sich in seiner Handlung nicht zurückhalten liess durch die Anwesenheit des schon erkannten Verräthers und seines satanischen Entwurfes V. 2. Gerade an Alles dieses denkend sei Jesus aufgestanden vom Abendessen, habe (wie mit Vorliebe hier Alles geschildert wird) sein Oberkleid abgelegt, eine Schürze umgelegt, Wasser in ein Becken gegossen und angefangen, den Jüngern die Füsse zu waschen, V. 3 — 5, offenbar auch dem Verräther.

Wie kam aber Jesus dazu, diesen niedrigen Sklavendienst zu verrichten an ihm untergeordneten Jüngern, welche doch V. 6, 8 dergleichen nicht an ihm gewohnt waren? Er selbst erklärt sich zwar nachher über seine Handlung: „Wisset ihr, was ich euch gethan habe? Ihr nennet mich Lehrer und Herr, und habt recht, denn ich bin's. Wenn ich, euer Lehrer euch die Füsse wasche, so sollet auch ihr einander die Füsse waschen; ich habe euch ein Beispiel gegeben, — wohlan der Knecht ist nicht mehr als sein Herr," V. 12 — 17. Dennoch folgt aus dieser Nutzanwendung nicht, dass Jesus die Handlung nur darum verrichte, um ein gutes Beispiel zu geben, und diese

---

* Calvin Instit. II. 15. 1. Regnum Christi spiritualis est naturae, ecclesiam universam et fideles singulos amplectens. Dedit ei pater regnum, ut per filium nos regeret et ad conjunctionem cum deo adduceret. A Diest theol. biblica Daventr. 1643. pg. 206. Christus rex est, regit nos verbo et spiritu sancto.

Nutzanwendung machen zu können; dass er nur aus Berechnung des Eindrucks den Jüngern die Füsse wasche. Er will ja schwerlich die buchstäbliche Nachahmung gerade dieser Handlung weder als ein allgemein nun zu verrichtendes Werk unter den Christen, noch als ein von Zeit zu Zeit feierlich aufzuführendes Symbol. Nichts hindert uns die fast nothwendige, nicht bloss wahrscheinliche Voraussetzung zu machen, gegen Gewohnheit habe gerade an jenem Abende Niemand dafür gesorgt, den Jüngern die Füsse zu waschen, so dass Jesus am Mahle es bemerkend, unwillkürlich sich gedrungen fühlt, das Fehlende selbst zu ersetzen, nicht als ob es an sich nöthig wäre, denn sonst wäre es nicht zu besorgen vergessen worden, sondern als willkommene Gelegenheit, seine Liebe in den Abschiedsstunden (bis an's Ende V. 1) kund thun zu können. Schwerlich hingegen hat er schon gewaschene Füsse zum Überfluss noch einmal gewaschen, bloss um des Beispiels willen, das in diesem Falle, weil keinem Bedürfniss eigentlich dienend, ein bloss künstliches Beispiel wäre. Um solche Äusserungen des mächtiger als gewöhnlich aufgeregten Gefühls zu verstehen und zu würdigen, muss man sich in die Abschiedsstunden eines Sterbenden nicht nur überhaupt, sondern eines (wie z. B. Sokrates) der Hinrichtung Entgegengehenden versetzen, wo mancherlei Gefühle und rührende Handlungen wahrhaft gesund sind, die im gewöhnlichen Leben krankhafte Affektation wären; ein Unterschied, welcher in analoger Weise auch bei der Salbung zu beachten ist.

Hervorgehoben wird dabei für's erste das Benehmen des Petrus, dessen Charakter ganz mit den Schilderungen der Synoptiker zusammentrifft. Petrus will nicht zugeben, dass der Herr und Meister ihm die Füsse wasche V. 6; obgleich ihn dieser an eine Auskunft verweist, die nach der Handlung werde ertheilt werden, weigert sich V. 7 Petrus noch einmal und noch stärker, die Handlung an sich zuzulassen. Da bedeutet ihn Jesus fest und ernst: „wenn ich dich nicht wasche, so hast du keinen Theil an mir!“ V. 8. Ergriffen ruft nun der Jünger aus: „Dann, Herr, nicht bloss die Füsse, sondern auch die

Hände und das Haupt!“ V. 9;* Jesus aber bleibt bei der einfachen Handlung. — Man fragt, warum er den Jünger so streng und entscheidend zurechtweise, und sonderbar ist die Antwort gegeben worden: weil der Johannäische Jesus diese Handlung für das Heil und erlösende Reinigung der Jünger durchaus nothwendig erachte, daher auch dieselben erst nach dieser sakramentsartigen Abwaschung für rein erkläre.** Diese Missdeutung vergisst völlig, dass ja auch Judas gewaschen wurde, an welchen die Handlung, falls sie diesen Zweck hätte, ganz sinnlos verschwendet würde. Ebenso wird übersehen, dass Jesus sich selbst über die Bedeutung der Handlung erklärt, mit keiner Sylbe aber jene seltsame Deutung veranlasst. Vielmehr liess Petrus, der allenfalls in gewöhnlichern Stunden eher mit Recht sich geweigert hätte, diesen Dienst vom Meister anzunehmen, hier eine Verkennung der wahren Demuth sich zu Schulden kommen und giebt sich einer unächten Demuth hin, die jener gegenüber sich doppelt bloss stellt. Wer in solcher Stunde vom Höhern einen liebenden Demuthsdienst nicht annimmt, weil äussere Rangesverhältnisse die Liebe beschränken wollen, wird, wo er selbst der Höhere ist, dem Niedrigern auch nicht wahre Demuthsdienste leisten. Nach allgemeiner Erfahrung ist, wer sich am meisten beugt vor den Grössern, desto stolzer gegen Kleinere. Während Jesus eine Demuth will, die mit der vollen Macht eines edeln Selbstgefühls verbunden ist V. 3 und 13, will Petrus beides von einander lostrennen, wie ja falsche Demuth immer Wegwerfung wird und darum im Hochmuth wieder Ersatz sucht. Jesus erkennt mit Einem Wort, dass den Petrus ein Geist leite, welcher an des Meisters Sinn und Geist keinen Theil hat. Wie einst in ähnlichem Falle der Herr zu Petrus fest, ja schneidend gesprochen: Geh hinter mich, Satan, denn du sinnest nicht was Gottes, sondern was der Menschen ist! so spricht er hier: wenn du dich in mein Thun nicht findest, so hast du keinen Theil an mir.

* So neidlos überliefert ein Evangelist, dem man Eifersucht gegen Petrus zuschreiben wollte, auch die gute Seite des Jüngers.

** Bretschneider a. a. O. S. 70.

Ein zweites, was in der Erzählung hervorgehoben wird, und durch's Ganze hindurchgeht, ist das Verhältniss Jesu zu Judas, zart und doch bestimmt angedeutet vom Evangelisten. Judas, so deutet er von vornherein an, Judas, schon entschlossen, Jesum zu verrathen, war bei der Fusswaschung mit zugegen; dennoch wascht Jesus Allen die Füsse, auch dem schon erkannten Verräther V. 2. Dieser weigert sich gar nicht etwa wie Petrus, hält es aus, den Dienst liebender Demuth vom ausersehenen Opfer anzunehmen. Jesus hofft, wie der Verfolg zeigt, ihn noch zu erschüttern, wascht ihm also nicht ohne diese Absicht die Füsse. Umsonst. Ein bestimmterer Wink reiht sich an die Handlung an V. 10: „Ihr seid nun rein, aber nicht Alle.“ Der Evangelist bemerkt ausdrücklich, das habe sich auf Judas bezogen, doch konnte Niemand in jenem Augenblicke es merken, als Judas selbst. Auch dieses fruchtet nicht, Judas bleibt sitzen und hält es aus, an Einem Tische mit Jesu fortzuspeisen. Noch einmal versucht Jesus ihm beizukommen, wo er den Jüngern Nachahmung seines Beispiels zumuthet: „Selig seid ihr, wenn ihr darnach thut. Ich rede aber nicht von euch Allen, denn es wird die Schrift erfüllt: der mit mir von Einem Brote isst, hebt seinen Fuss wider mich auf!“ V. 18 (wobei V. 20, vielleicht schon V. 19 schwerlich in diesem Zusammenhang ursprünglich gesprochen ist, er wäre denn lückenhaft). Auch das hört Judas an und bleibt sitzen wie vorher. „Da wurde Jesus im Geiste sehr bewegt, und sagt endlich geradezu heraus: Einer von euch wird mich verrathen“ V. 21. Wiederum bleibt Judas sitzen wie bisher. Die Jünger sehen nun bange einander an, wer gemeint sei, und Petrus winkt dem Jünger, welcher zunächst an Jesu Seite lag, zu erforschen, wen der Herr meine. Dieser lehnt sich näher zu Jesu hin und fragt ihn (offenbar leise): wer ist's? V. 22 — 25. Auch jetzt noch erspart Jesus dem Judas eine Beschämung, durch die ihm die Rückkehr erschwert würde, und sagt (leise wie er gefragt war) dem Jünger: „der ist's, dem ich diesen eingetunkten Bissen reichen werde. Er tunkte den Bissen ein, und gab ihn Judas, Simons Sohn, dem Ischariot“ V. 26. Dieser nimmt unter

solchen Umständen auch noch den Bissen unerschüttert, unbeschämt an aus der Hand seines Meisters. Da, sagt der Erzähler, fuhr der Satan in ihn, und Jesus, nun erst den Jünger aufgebend, will seine störende, beklemmende Gegenwart nicht mehr, und entlässt ihn mit den Worten: „was du (denn doch) thun willst, das thue bald!“ V. 28. Ausdrücklich wird selbst hier noch die Schonung, welche Jesus beweist, bemerklich gemacht, „auch diese Worte habe Keiner verstanden, Einige vielmehr (so ferne davon waren sie von Verdacht, dass Judas gemeint sei) gemeint, Judas solle irgend einen Auftrag Jesu bald verrichten“ V. 29. Nun endlich, „nachdem er den Bissen genommen, ging er hinaus. Es war aber Nacht,“ erinnert der Evangelist offenbar mit Rücksicht auf die schwarze That des Verräthers.

Man muss wirklich fragen, ob der oft so ungeschickte Herausgeber Johannäischer λόγια so erzählen kann, so zart und bestimmt Jesu Demuth noch in der Schonung des Verräthers darstellt? Ob diese Demuthsbeweise so werthlos seien vor dem Tode? — Doch bei'm vollen Gefühl, dass sich kaum irgendwo eine schönere Erzählung voll innerer Wahrheit finde, darf nicht übersehen werden, wie nach der genauern, anschaulichen Berichterstattung des Johannes die Schwierigkeit der Frage sich nur steigert, wie Jesus doch dazu gekommen sei, einen solchen Judas in die Gemeinschaft des engern Jüngerkreises aufzunehmen. Wir wissen freilich darüber sehr wenig, indess ist allgemein anerkannt, dass wie das Böse im Menschen zurückgedrängt, vermindert werden kann durch Umgang mit Edlern, ebenso bisweilen die Wirkung dieses Umganges zum Gegentheil ausschlägt, indem das böse Ich sich gedrückt fühlt von der Nähe Edlerer, die man heimlich zu beneiden gezwungen ist. Grosse und Edle muss man lieben, oder hassen oder meiden; indifferent in ihrer Nähe sein, kann man nicht lange, denn sie drängen Alles um sich zur Bestimmtheit und Entscheidung hin. Judas konnte das erste nicht, wollte das letzte nicht und verfiel dem zweiten und schlimmsten. Lange hat ihn Jesus durchschaut, sucht ihn hier noch, wo er ihn schon mit dem Synedrium in Verabredungen

weiss, zu erschüttern, zu retten, aber vergeblich. Darum muss er nun sagen: „Ich habe keinen verloren, nur jener Einzige ging verloren!“ XVII. 12. Dass Jesus, ohne Zweifel durch Anhänger unter den *Ἰουδαῖοι*, den anerbotenen Verrath vorausweiss, kann mit Grund nicht geleugnet werden. Im Allgemeinen mag er die Richtung des Judas auf's Böse hin früher erkannt haben, wenn schon z. B. nicht so bestimmt, dass er ihn als Dieb XII. 6 erkannt hätte und ihn dennoch die Kasse führen liess. Warum soll Jesus nicht unter Zwölfen, die sämmtlich keine Engel waren, bei aller Menschenkenntniss, sobald wir sie nur nicht in's Doketische steigern, Einen mitgewählt haben, der, wie der Verrath und die Festigkeit im bösen Entschlusse zeigt, nicht kleinen Geistes, nachher dem Bösen anheim fiel? Auffallend freilich steht, zwar nicht im Munde Christi, aber als Reflexion des Evangelisten schon VI. 64 „Jesus habe *ἐξ ἀρχῆς* gewusst, welche seiner Jünger nicht glaubten und wer ihn verrathen würde,“ eine Bemerkung, die das folgende Wort erklärlich machen soll: „keiner kann zu mir kommen, es sei ihm denn vom Vater gegeben;“ ja Jesus habe V. 71 gesagt: „Einer unter euch ist ein *διάβολος*, womit er den Judas gemeint habe, der ihn zu verrathen gedachte.“ Indess dürfen wir nicht vergessen, dass diese Rede unmittelbar vor dem letzten Galiläischen Aufenthalt, vielleicht kein volles Jahr vor Jesu Tod fällt, Judas also schon sehr zweideutig erscheinen konnte; anderseits wird auch hier nicht zu übersehen sein, dass der anmerkende Jünger die Sache viel bestimmter giebt als er Jesum selbst es sagen lässt, wenn aber Jesu Wort erdichtet würde, dann gewiss die grösste Bestimmtheit in Jesu eigne Worte wäre verlegt worden.* Gemacht scheint auch der Widerspruch, welcher** angeblich im Verhältniss von V. 2 und V. 27 liegen soll. Dort heisst es: *τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα - - ἵνα αὐτὸν παραδῷ;* hier aber *εἰσῆλθεν εἰς αὐτὸν ὁ σατανᾶς*. Man hat so argumentirt: „weil das

* Lücke a. a. O. I. S. 130.

** Strauss a. a. O. II. S. 382.

Ausführen dessen, was schon beschlossen worden, nichts neues Teuflisches sei, so entstehe ein passender Sinn hier nur, wenn V. 2 vom ersten Aufsteigen des Gedankens, V. 27 aber vom Reifen desselben zum Entschluss verstanden werde; dann aber könne Judas nicht, wie die Synoptiker sagen, schon vor dieser Mahlzeit den Priestern eine Zusage gemacht haben.“ Ob wohl hier nicht der mythische Standpunkt die Exegese gerade so befangen mache wie sonst dem apologetischen begegnet? Es wird ja durch die ganze Erzählung so klar wie möglich vorausgesetzt, und V. 2 ausdrücklich angedeutet, dass es sich gar nicht von einem erst zum festen Entschluss reifenden Gedanken handle; denn weder steht βεβληκότος für βάλλοντος, noch ἤδη für gar nichts. Wer giebt uns das Recht, dem Erzähler zuzumuthen, er müsse in einer Erzählung, die ganz andre Interessen hat, noch genauer und ausdrücklicher sagen, was Judas bereits den Priestern versprochen habe? Er denkt sich, dass Jesus eben darum wusste, seine Stunde sei nun gekommen, weil er den schon zur Reife gediehenen Plan kannte, V. 1, 2; V. 27, 28. Jesus behandelt den Judas gar nicht als einen Jünger, in welchem die Sache erst in Aussicht genommen wäre und zum festen Entschluss erst reift, sondern als einen, der schon beschlossen hat, eben in dieser Nacht ans Werk zu schreiten. Es ist also nichts als eine subjektive Täuschung, wenn weiter hin geklagt wird, „es gehe hier alles Knall und Fall; wie besessen renne Judas nach Einbruch der Nacht davon, um mit den Priestern zu unterhandeln und sofort zur Ausführung zu schreiten.“ Vielmehr erzählt Johannes, hier in gutem Einklang mit den Synoptikern, wie Judas schon den Gedanken des Verrathes in sich tragend (wobei verschwiegen bleibt, wie weit er schon gegangen) der letzten Mahlzeit noch beigewohnt; wie Jesus rührende Versuche gemacht habe, ihn an der Ausführung zu hindern, endlich aber überzeugt, dass Judas nicht mehr abzubringen sei, ihn selbst fortschicke, so möge er denn bald thun, was er thun wolle, wo wiederum das Wollen eines Thuns, nicht blosser Entschluss überhaupt den Verrath erst auszumitteln, vorausgesetzt wird. Oder warum sollen die Worte natürlicher

bedeuten: Geh, zeige nun den Priestern an, wozu du dich entschlossen hast, und leite es mit ihnen ein; statt: führe nun aus, was beschlossen ist? Ist's nicht möglich, da Jesus selbst es so voraussetzt, dass eben diese Nacht schon zur Ausführung bestimmt ist, und Judas nur darum trotz so bestimmter Äusserungen Jesu bei der Mahlzeit verharren will, um sicher zu sein, wo man die Nacht zubringen werde? Denn Jesus scheint in diesen Tagen absichtlich bald da bald dort zu übernachten. Sehr sorgfältig sind daher V. 2 und V. 27 im Ausdruck verschieden gehalten, dort nur gesagt, der διάβολος habe ihm schon in's Herz gegeben, Jesum zu verrathen; hier der σατανᾶς fuhr in ihn; denn freilich ist nach solch rührendem Benehmen Christi den gefassten Vorsatz festhalten und ausführen wollen, eine grössere Schuld, und wenn auch kein neues Teuflisches, was der Evangelist auch gar nicht sagt, doch ein nunmehr entschiedenes Verfallensein an das Teuflische; daher der Ausdruck, nicht mehr bloss einen Gedanken und Entschluss habe der Teufel ihm in's Herz gegeben, sondern der Satan selbst sei nun als die völlig Besitz nehmende Macht in ihn gefahren.

Die Erzählung trägt entschieden das Johannäische Gepräge, Alles fehlt hier, woran die spätern Einschaltungen erkennbar sind; mag auch V. 20 minder passend hier angebracht sein, so doch nicht verwirrend wie IV. 44, oder seinen Sinn einbüssend wie etwa IV. 48; daher trotz dieser etwas abrupten Stellung des Gedankens dennoch ein Augenzeuge der Urheber dieser Darstellung sein kann. Die anschauliche Haltung in Vergleich mit den parallelen Berichten der Synoptiker, besonders in der Art, wie Christus den Verräther bis an's Ende schont und nicht öffentlich beschämt, trägt ein hohes Gepräge treuer Wahrheit, wie nur ein Augenzeuge berichten kann.

b. Die Leidensgeschichte XVIII. XIX.

War unter allen Johannäischen Erzählungen, welche kein Wunder enthalten, die Fusswaschung vorzüglich geeignet, die

sinnige Anschaulichkeit dieses Berichterstatters erkennen zu lassen: so wird am natürlichsten die Erzählung der Leidensgeschichte gleich nachfolgen, zuerst

α. Die Gefangnehmung XVIII. 1 — 12.

„Nach den Abschiedsreden, heisst es, ging Jesus mit seinen Jüngern hinaus über den Bach Kidron (also ἐξῆλθεν von der Stadt) in einen Garten. Diesen Ort wusste aber auch Judas, weil Jesus oft dort mit den Jüngern zusammen gewesen war, V. 1, 2. Judas nahm nun sowol τὴν σπεῖραν, die Kohorte, was wie χιλίαρχος V. 12 auf Römische Soldaten geht, als auch Knechte von den Oberpriestern und Pharisäern, also einen Theil der jüdischen Tempelwache, und kam dorthin mit Fackeln und Laternen und Waffen. Jesus aber wissend Alles, was gegen ihn geschehen sollte (wieder eine Spur, dass er den verabredeten Anschlag kannte und sobald er eine Schaar kommen sieht, weiss was sie will und wer sie führe,) trat hinaus, hervor (ἐξελθὼν nicht nothwendig aus dem Garten, sondern aus dem Kreise der Jünger, mit denen er in gedecktem Raume die Nacht zubrachte), und sagte ihnen: wen suchet ihr? V. 4. Sie erwiedern: Jesum von Nazareth. Er spricht zu ihnen: ich bin's. Auch Judas, der ihn verrieth, stand bei ihnen. Als er nun sagte: ich bin's! wichen sie zurück und fielen zu Boden.“ V. 5, 6. — Auch hierin fanden Einige ein Allmachtswunder; da aber nur die Vordersten, nicht die ganze Schaar gemeint sein kann, und laut allem Folgenden die jüdische Abtheilung es ist, welche zunächst an Jesus sich macht, so lässt sich ihr bestürztes Zurückweichen, das die Reihen in Unordnung bringt, psychologisch erklären. Sie hielten ihn für vielleicht doch einen Propheten, welchen auch früher Gerichtsdiener zu greifen nicht gewagt hatten VII. 46. Übrigens kann dem Erzähler die in ziemliche Vergangenheit getretene wichtige Begebenheit leicht in imponirenderem Lichte nun erscheinen, als sie es wirklich gehabt hatte. Das aber, dass Jesus allein hervortrat, durch überraschendes Entgegentreten, muthige Fragen und Selbstdarbietung

die Jünger vor der Gefahr sichern will, ist auch durch's Folgende vorausgesetzt. „Noch einmal fragt Jesus die bestürzt Zurückweichenden: wen suchet ihr, und auf wiederholte Antwort: Jesum von Nazareth! sagt er: Ich habe es euch schon gesagt, ich bin's, lasset diese (die Jünger) gehen" V. 7, 8. Hier folgt nun die wahrscheinlich unjohannäische Einschaltung V. 9, von welcher oben die Rede war. Petrus zückte das Schwert und schlug dem Knecht des Oberpriesters, Namens Malchus, das rechte Ohr ab. Jesus aber sprach zu Petrus: Stecke dein Schwert ein, den Kelch welchen der Vater mir reicht, soll ich ihn nicht trinken? V. 10, 11. Nun ergriffen ihn die Kohorte und der Oberste und die Diener der *Ἰουδαῖοι* (gleichbedeutend mit Oberpriester und Pharisäer, indem hier die ganze Schaar wieder nach ihren Bestandtheilen bezeichnet wird), banden ihn, und führten ihn ab," V. 12.

Auch dieser Bericht ist so einfach als anschaulich, mag man auch einen erklärenden Beisatz zu *ἐξῆλθε* V. 1 und *ἐξελθών* V. 4 wünschbar finden, denn an ersterer Stelle ist der Ort der Mahlzeit als in der Stadt befindlich sicher genug vorausgesetzt, an letzterer ein zum Nachtquartier geeigneter Raum, welchen zu bezeichnen der Erzähler kein Interesse hat. Das Zurückweichen und zu Boden Fallen der Schaar aber mag theils wegen der Nacht bedeutender erschienen sein, als es war, theils psychologisch aus dem Aberglauben damaliger Juden, die vor allfälligem Wunderstrafakt des von Anhängern umgebenen Propheten sich fürchteten (worauf auch ihre Anzahl, Zusammensetzung und Ausrüstung wie zu einem Kriegszuge hinweisen soll), erklärt werden, theils endlich dem Erzähler, auch wenn er dabei gewesen war, hinterher wichtiger vorkommen als es war.

β. Das Verhör vor jüdischen Autoritäten V. 13 — 28.

Noch entscheidender spricht das nun folgende Verhör vor jüdischen Autoritäten V. 13 — 28 für die genaue Kunde des Erzählers. Man hat es zwar auffallend gefunden, dass hier ein

blosses Vorverhör bei Hannas, dem zwar einflussreichen, aber nicht mehr amtenden Hohenpriester berichtet, das eigentliche Verhör aber bei Kaiaphas gar nicht erzählt, sondern bloss als vorgefallen angedeutet wird, V. 24 und 28. Einige Ausleger* suchen daher diese scheinbare Unschicklichkeit durch die Erklärung zu heben, dass doch das Verhör vor Kaiaphas hier gemeint sei, was wirklich sich herausstelle, wenn ἀπέστειλεν V. 24, wo die Abführung von Hannas zu Kaiaphas berichtet ist, als Plusquamperfektum erkannt werde. Dass der Aorist in dieser Bedeutung vorkommen kann, erleidet keinen Zweifel, z. B. Mark. V. 8 ἔλεγε γὰρ, aber die Partikel οὖν gestattet diese Erklärung nicht, will einfach fortschreitend, nicht nachholend, weiter berichten, wie V. 28 das Präsens ἄγουσιν οὖν αὐτόν. Einige Handschriften lesen freilich δὲ statt οὖν, was aber eben eine harmonistische Verbesserung sein kann, denn dass hier nachhelfende Correktur angewandt wurde, zeigt sich aus Handschriften, wo geradezu V. 24 zu V. 13 hinaufgestellt wurde. Die harmonistisch verbessernde Auslegung würde aber mehr Verlegenheit bereiten als wegschaffen, denn sollte das erzählte Verhör wirklich bei Kaiaphas abgenommen sein, so entstände die Frage, wie ein so formloses, des versammelten Synedrium nur gar nicht erwähnendes Verhör vom amtenden Hohenpriester aufgenommen sein könne. Wird also** nicht das entscheidende Verhör selbst, sondern ein blosser Voraufenthalt im Palaste des Hannas und dessen Privatverhör, privates Fragen und Einvernehmen Jesu hier erzählt, so fragt sich, warum der Evangelist Unentscheidendes anführe, das Entscheidende hingegen weglasse. Mit der Antwort, dass Johannes das eigentliche Verhör als bekannt voraussetze, können wir uns nicht begnügen, denn er erzählt auch weiterhin Vieles, was er aus demselben Grunde übergehen müsste. Dagegen ist eine gedoppelte Auskunft dem Berichte selbst zu entnehmen, welche vollkommen genügt. Theils nämlich giebt der Evangelist sich selbst als

---

* De Wette a. a. O. S. 188.

** Strauss a. a. O. II. S. 481 ff.

gegenwärtig an bei der Scene im Palaste des Hannas, theils erzählt er die ganze Sache offenbar nicht des Verhörs wegen, welchem nur V. 19—21 wenige Zeilen gewidmet sind, sondern wegen der hier vorgefallenen Verleugnung des Petrus. Wie das letztere ist auch das erstere klar. Oder wer soll jener ὁ ἄλλος μαθητὴς sein, welcher V. 15 in den Palast mit hineingeht und als Bekannter des Hohenpriesters auch dem Petrus Einlass verschafft? Dass der so genau dieses Ereigniss berichtende Evangelist diesen Jünger nicht kenne, ist undenkbar, er würde in diesem Fall statt ὁ ἄλλος etwa ἄλλος τις gesagt haben wie V. 1 ἑορτὴ ganz unbestimmt. Wie in unsrer Stelle lesen wir ebenfalls im Begleite des Petrus XX. 2 — 48 ὁ ἄλλος μαθητὴς, und unwillkürlich erinnern wir uns an den I. 35 — 41 nicht genannten Johannesjünger, welcher mit Andreas Jesum aufsuchte und durch Andreas auch dessen Bruder Petrus nahe steht. Dass es derselbe Jünger sei, welcher sonst der Jünger, den Jesus lieb hatte, genannt wird, ist kaum zweifelhaft; und die alte Annahme, es sei dies eine Selbstbezeichnung des Evangelisten, wird durch die besondere Genauigkeit der Erzählung gerade in den Abschnitten, welche diesen nie genannten Jünger als gegenwärtig erwähnen, überall bestätigt.

Das Verhör selbst V. 19 — 22 hat man mit Recht auffallend formlos gefunden, theils weil der Hohepriester nur im Allgemeinen nach Jesu Jüngern und Lehre fragt, theils weil Jesus die Antwort eigentlich ablehnt, theils weil deswegen ein Diener ohne weiters ihn schlägt, theils endlich weil Jesus nun ebenso ungenirt an diesen Diener sich wendet und ihn zurechtweist; alles Züge, die in förmlichem Verhör vor versammeltem Synedrium nicht so vorkommen konnten. Hat etwa Johannes dennoch das Hauptverhör bei Kaiaphas so erzählt, harmonistische Leser und Abschreiber aber, die mit synoptischen Berichten so wenig übereinstimmende Erzählung eben darum zu Hannas verlegt und am Texte geändert? Unmöglich, denn so kämen sie in die eben so schwierige Lage, die Verleugnung des Petrus im Widerspruch mit den synoptischen Berichten willkürlich zu Hannas zu verlegen. Das konnte nur der Evangelist selbst thun, erzählt

also was bei Hannas geschah. Darum ist kein Synedrium gegenwärtig, ja Hannas nimmt auch nicht einmal ein Vorverhör auf, scheint vielmehr zu Jesu in den Hof oder die Vorhalle hinauszugehen, mehr aus Privatneugierde, ihn zu sehen und zu vernehmen. Jesus wurde also, bis das Synedrium bei Kaiaphas versammelt wäre, vorläufig im Palast des Hannas untergebracht, ein Zug, der nur Bericht, nicht Erfindung sein kann; denn selbst wenn man einigen Kritikern zugestände, dass die evangelische Geschichte Neigung hatte, Jesum vor alle Autoritäten des Landes, deswegen z. B. auch vor Herodes führen zu lassen: so wäre doch kaum der Einfall entstanden, auch bei einer nicht mehr im Amte stehenden Autorität Jesum einen Besuch abstatten zu lassen; um so weniger, als man schwerlich dieser Liebhaberei wegen die Verleugnung des Petrus mit zu Hannas verlegt hätte. Für die Situation, welche der Evangelist schildert, passen nun alle jene Züge im sogenannten Vorverhör, welche man vor dem Synedrium nicht denkbar finden könnte. Was kann aber Johannes dafür, wenn die Synoptiker, weil sie von Jesu vorläufigem Verweilen bei Hannas nichts mehr wussten, darum doch einzelne Züge davon kennen, wie die Verleugnung des Petrus und den schlagenden Diener, und beides in das Verhör hinüber denken, welches sie für das einzige halten?

Doch es ist noch ein Bedenken gegen diese Auffassung zu berücksichtigen; nicht nur durch die Erklärung, ἀπέστειλεν οὖν V. 24 sei nachholendes Plusquamperfektum (er hatte ihn nämlich geschickt), wollte man das Erzählte zu Kaiaphas hinübergewinnen; man sagte auch, ὁ ἀρχιερεὺς V. 19 könne, da jede nähere Bestimmung fehle, nur vom amtenden Hohenpriester Kaiaphas verstanden sein. Dieses indess wird sich besser bei der Verleugnung des Petrus widerlegen lassen. Eine Schwierigkeit hingegen will gleich noch betrachtet sein, es fällt auf, dass ein genauer Kenner dieser Verhältnisse den Kaiaphas V. 13 und schon oben XI. 51 nennt ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, als ob jedes Jahr seinen besondern Hohenpriester gehabt hätte. Indess wird Kaiaphas keineswegs einfach so genannt, oben vielmehr ὤν, hier ὃς ἦν beigefügt, was weder überflüssig, noch

zufällig dasteht. Dort wird auf das Votum des Kaiaphas hin, es sei besser dass Einer sterbe für das Volk, als das ganze Volk, in Johannäisch sinniger Weise die Bemerkung gemacht: „das sprach Kaiaphas nicht aus sich, sondern, da er Hohenpriester jenes (verhängnissvollen) Jahres war, weissagte er (musste es sich treffen, dass er in diesen Worten eigentlich weissagte, die Absicht Gottes ausdrückte), dass Jesus für das Volk sterben werde.“ Die Meinung ist deutlich, nicht als Hohenpriester bloss überhaupt, also auch andrer Jahre, sondern als der, welcher jenes Jahres, des Todesjahres Jesu Hohenpriester war, und darum zu Jesu Tod mitwirkt, hat sein Wort unwillkürlich eine Weissagung enthalten, indem Gott zum Guten lenken wollte, was Kaiaphas zum Argen beabsichtigt. Ein ähnlicher Nachdruck liegt auch in unsrer Stelle auf „jenem Jahre.“ „Sie führten ihn zu Hannas (von dem jedermann weiss, dass er Hohenpriester war); dieser war nämlich der Schwiegervater des Kaiaphas, welch letzterer Hohenpriester jenes Jahres war.“ Weil von zwei Hohenpriestern die Rede ist, deren Amtswechsel und Amtsdauer an sich unsre Erzählung weiter nichts angeht, so ist einzig zu sagen, welcher von beiden in jenem Jahre Hohenpriester war. Es ist aber auch sonst unbegreiflich, was Vorfechter der Unächtheit des Evangeliums damit gewinnen wollen, dass unserm Evangelisten der arge Irrthum aufgebürdet wird, bei den Juden habe jenes Jahr wie überhaupt jedes Jahr seinen besondern Hohenpriester gehabt.* Wie kann man einem Erzähler solches aufbürden, der so genau und richtig das Verhältniss des Hannas zu Kaiaphas anzugeben weiss, der Bekanntschaft mit dem jüdischen Volk und Land IV. 4, 9, 20, V. 2, XI. 18, XVIII. 1, XIX. 41 beweist, und wenn er auch persönlich ein späterer Heidenchrist wäre, doch überall bei dem Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum über das Amt des Hohenpriesters so weit belehrt sein müsste, dass er nicht von ferne an einen alljährlichen Amtswechsel denken kann.

---

* Bretschneider a. a. O. S. 94. Strauss a. a. O. S. 378 ff.

γ. Die Verleugnung des Petrus V. 15 — 18 und 25 — 27.

Auch die mit dem Aufenthalt Jesu bei Hannas verbundene Erzählung von der Verleugnung des Petrus V. 15 — 18, 25 — 27 trägt das Gepräge treuer, anschaulicher Berichterstattung, namentlich der Umstand, dass im Gegensatze zu den chronologisch und lokal oft ungenau berichteten Synoptikern die Verleugnung im Palaste des Hannas vorfällt. Zuerst fragt die Thürhüterin, welche auf Verwendung „des andern Jüngers" den Petrus eintreten lässt, ob er nicht auch einer der Jünger Jesu sei. Er leugnet, und stellt sich, weil es kalt war, also im freien Hofraume, unter die Knechte an ein Kohlenfeuer V. 17, 18. Indess unterredet sich Hannas (ohne Zweifel in die Halle herauskommend) mit Jesus V. 19 — 23. Nun schickt Hannas Jesum zu Kaiaphas V. 24. Petrus aber stand noch da, ἦν ἑστὼς und wärmte sich V. 25. — Er ist also offenbar nicht gleich mit Jesu fortgegangen, vielleicht um desto weniger Verdacht zu erregen, folglich fällt auch die V. 26, 27 erzählte zweite und dritte Verleugnung noch im Palaste des Hannas vor, ungefähr während Jesus von dort abgeführt wurde; wahrscheinlich weilte also auch der andere Jünger noch dort und war Zeuge der Begebenheit. Merkwürdig ist, wie Luk. XXII. 61 Jesus bei der dritten Verleugnung den Petrus anblicken soll, ein Zug, der wohl aus dem von Johannes aufbewahrten Umstand herstammt, Jesus sei während der Verleugnung an Petrus vorübergeführt worden. Die Harmonistik, wo sie gestehen muss, wenigstens die erste Verleugnung sei nach Johannes zu Hannas gestellt, glaubte aus Rücksicht auf die Synoptiker die zwei letzten Verleugnungen zu Kaiaphas hinüberziehen zu sollen. Offenbar setzen aber alle drei Akte dieselbe Situation voraus; oder wie käme Petrus, der schon in des Hannas Palast nur durch Vermittelung des andern Jüngers Eingang fand, auch noch in den des Kaiaphas und fände dort wieder ein Kohlenfeuer und stellte sich wieder unter die Knechte an's Feuer, und käme wieder in Versuchung zu verleugnen? — Die gegebene Auffassung wird endlich noch damit bestritten,

dass V. 26 einer der Knechte, vor welchen Petrus verleugnet, bezeichnet wird als ἐκ τῶν δούλων τοῦ ἀρχιερέως, συγγενὴς ὢν οὗ ἀπέκοψε Πέτρος τὸ ὠτίον; da nun Johannes V. 10 den letztern Knecht kenne und zu nennen wisse, so sei an beiden Stellen ein und derselbe Hohenpriester und ein und dieselbe Dienerschaft gemeint, überhaupt nicht wahrscheinlich, dass Johannes in mehr als Einem Palast bekannt gewesen.* Hierauf ist zu erwiedern, dass eben der einzige Palast, wo Johannes bekannt ist, der des Hannas war, sonst müsste ja der verwundete Knecht des Kaiaphas, welcher, wie jene Ausleger aus den Synoptikern annehmen, von Jesu sofort geheilt worden, selbst mit gegenwärtig sein. Zwei einander verwandte Knechte müssen darum nicht nothwendig bei Einer Herrschaft dienen, und wenn Johannes dem Hannas und dessen Dienerschaft bekannt ist, so kann er darum doch als eine im Volk auch sonst bekannte Person denjenigen kennen, welcher vorzugsweise der Knecht des amtenden Hohenpriesters heisst, oder wenn er ihn nicht kannte, so musste den Jüngern bald bekannt werden, wen eigentlich Petrus verwundet habe. Gerade hier liegt ein bedeutendes Zeugniss für die Johannäische Lokalität der Verleugnung. Oder soll man annehmen, Petrus wage sich in den Palast des Kaiaphas, sei so kühn, wenn er doch verleugnet, gerade unter eine Dienerschaft hinzutreten, deren einem er eben vorher das Ohr abgehauen hatte? Die Darstellung unsers Evangeliums ist darum auch hier so einfach natürlich, dass nichts übler angebracht sein kann, als der Versuch, alle diese Scenen dennoch zu Kaiaphas hinüberzubringen. Aber nennt Johannes denn wirklich auch Hannas den ἀρχιερεύς? Wir wissen, dass abgetretene Hohenpriester immerfort diesen Namen behielten, dass gerade Hannas bei einer Gelegenheit, wo er nicht mehr im Amte war, Apostelgesch. IV. 6 (genannt ist er auch Luk. III. 2) ὁ ἀρχιερεὺς heisst; wir sehen, dass Johannes selbst, (wenn anders nur harmonistische Kunst die beiden letzten Verleugnungen zu Kaiaphas verlegt,) einen Knecht des Hannas δοῦλον

* Tholuck a. a. O. S. 300.

τοῦ ἀρχιερέως nennt; also muss auch V. 15 ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ von Hannas verstanden sein. In diesem Bekanntsein liegt freilich etwas Räthselhaftes, denn sei es auch nicht unmöglich, dass ein Galiläischer Fischer, welcher nicht eben arm gewesen zu sein scheint, jedenfalls aber schon öfter mit Jesu und früher auch bei sonstigen Festbesuchen in Jerusalem war, dem Hohenpriester, der ja auch Galiläer unter seinen Dienern haben konnte, bekannt sei:* so ist doch das für uns unbegreiflich, dass man diesen Jünger dort nicht als Anhänger Jesu kennt, oder wenn man ihn dafür hält, doch nur dem Petrus wegen dieses Verhältnisses so zusetzt. Wurde das nur sonst so gefragt ohne Gefahr zu bringen, warum leugnet denn Petrus; brächte es aber Gefahr zu bejahen, warum lässt man denn den andern Jünger ruhig? Die Verhältnisse scheinen diese zu sein. Von einem Beschlusse, auch die Jünger Jesu, abgesehen von Ausschliessung aus der Synagoge, zu verfolgen oder gar mit gefangen zu setzen, ist keine Spur vorhanden, das Synedrium fürchtet von ihnen nichts, glaubt die ganze Sache mit Jesu Hinrichtung zu dämpfen. Darum, mag immerhin Jesus bei seiner Gefangnehmung zum gewissern Schutze der Jünger sich selbst überliefern, oder die Jünger nach Petrus raschem Gewaltakt die Flucht rathsam finden (Mark. XIV. 50), erholen sie sich bald von diesem Schrecken und kommen dann sogar in die Nähe des Kreuzes, bleiben überhaupt, wenn auch nur heimlich sich versammelnd (Johann. XX. 19) in und um Jerusalem. Verfolgung gegen sie beginnt erst, als sie die neue Lehre zu predigen anfingen. So konnte Johannes in den Palast hineingehen, auch wenn er dort als Anhänger Jesu bekannt war, und die Thürhüterin vermuthet ja gerade, weil Johannes für den Petrus sich verwendet, μὴ καὶ οὐ ἐκ τῶν μαθητῶν εἶ τοῦ ἀνθρώπου τούτου; und Petrus kann das Geständniss darum gefährlich finden, weil gerade er das Schwert gebraucht hatte, wie denn unser Evangelist diesen Zusammenhang klar genug andeutet V. 26. Oder aus welchem

* De Wette a. a. O.

Interesse sonst würde er sagen, einer der Knechte, vor welchen Petrus leugnet, sei ein Verwandter dessen gewesen, welchem Petrus das Ohr abgehauen hatte?

Warum nun das entscheidende Verhör bei Kaiaphas gar nicht erzählt wird, ist allerdings eine schwierige Frage. Vielleicht ist der subjektive Grund, welcher den Evangelisten hier bestimmte, schon oben V. 14 angedeutet: „Kaiaphas war aber der, welcher (XI. 50) den *Ἰουδαίοις* gerathen, es sei besser Ein Mensch sterbe für das Volk.“ Darin liegt, dass ein solcher Richter zum Voraus verurtheilen will, das Verhör also blosse Formalität ist, nicht besondrer Berücksichtigung würdig. Immerhin bleibt aber diese Auskunft nur eine ungefähre; es müssen noch andre, individuelle Gründe mitgewirkt haben wie bei Übergehung des Abendmahls, dessen Einsetzung trotz Johannes Stillschweigen durch die apostolische Geschichte und die bekannte Paulinische Erzählung als ein ausgemachtes Faktum anerkannt werden muss. So wenig nun denkbar ist, unser Evangelist wisse nichts vom Abendmahl, eben so wenig kann ihm alle Kunde von dem Verhör des Kaiaphas gefehlt haben. Die eigentliche Entscheidung des Schicksals Jesu hing ja von Pilatus ab, und dessen Verhör berichtet Johannes wieder mit Zügen grosser Anschaulichkeit.

δ. Das Verhör und Urtheil des Pilatus XVIII. 28—XIX. 16.

Am frühen Morgen wurde Jesus von Kaiaphas weg in's Prätorium gebracht. Doch gingen sie (die ihn führten; *Ἰουδαῖοι* wäre hier unstatthaft, weil nicht Vornehme und Synedristen allein gedacht sind, wenn schon V. 38 auch solche dabei waren, um die Klage förmlich anzubringen) nicht hinein, damit sie sich nicht durch Unreinwerden vom Passahmahl, welches auf den Abend bevorstand, ausschlössen, V. 28. Pilatus geht also zu ihnen hinaus und fragt nach der Klage, worauf sie (wieder nicht speciell etwa *οἱ Ἰουδαῖοι*) unförmlich erwiedern: wäre er kein Übelthäter, wir hätten ihn dir nicht überliefert, V. 30. Pilatus erwiedert auf diesen trotzigen Ruf spottend: so richtet ihr ihn nach eurem Gesetze. Nun erwiedern ordentlicher *οἱ Ἰουδαῖοι*

(bei welchen die allfällige richterliche Gewalt stände): Es ist uns nicht erlaubt Jemanden hinzurichten V. 31. Damit, sagt der Erzähler, wurde Jesu Wort erfüllt, womit er die Art seines Todes angedeutet hatte, V. 32 *ποίῳ θανάτῳ*; darunter ist entweder, überhaupt förmliche Hinrichtung durch der Heiden Hand gemeint, oder geradezu Kreuzigung, welche keine jüdische Hinrichtungsweise war. Es fragt sich, wo hat Jesus dieses Wort gesagt? Nach des Erzählers Ansicht, — und etwas Andres ist ja diese Aussage nicht, — muss XII. 32 gemeint sein, *ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν*; denn dort fügte er die Bemerkung bei: *τοῦτο δὲ ἔλεγε, σημαίνων, ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν*. Ob Jesus die Worte selbst so verstand, ist hier gleichgültig und wird sich unten zeigen, jedenfalls aber hat der Evangelist *ὑψωθῶ* urgirt und auf Kreuzigung bezogen, giebt aber damit klar zu verstehen, dass ein noch bestimmter gerade den Kreuzestod ankündigendes Wort Jesu ihm nicht bekannt sei. Es ist Deutung ex eventu, aber eine Deutung, die Johannes selbst giebt, nicht im Geschmack von II. 21, 22.

So weit geht die Einleitung des Processes vor Pilatus. Aber schon gegen diesen Anfang hat man Einwendungen gemacht. Zuerst, dass Johannes das Passah als auf diesen Abend erst bevorstehend denkt, ist eine offenbare Abweichung von den Synoptikern, welche Jesu letzte Mahlzeit mit den Jüngern als Passah beschreiben, das Passah also einen Abend früher sich vorstellen. Die Ausleger werden aber immer mehr darüber einig, dass dieser Widerspruch wirklich vorhanden sei, und sich nicht wegkünsteln lasse;* Johannes werde wohl die richtigere Darstellung geben, weil die synoptische leicht aus der üblichen Vergleichung des christlichen Abendmahls mit dem jüdischen Passah entstehen konnte. — Ferner fiel die trotzige Art auf, wie die Juden dem Pilatus V. 30 antworten, und nicht genügend scheint die Auskunft, dass theils der Stolz, theils das böse Gewissen jene trotzigen Worte aussprechen.** Nimmt man aber hinzu,

---

* De Wette a. a. O. S. 190 ff. — ** Tholuck a. a. O. S. 305.

dass eben gar nicht die *Ἰουδαῖοι* selbst es sind, welche hier rufen: wäre er kein Übelthäter, wir hätten ihn dir nicht überliefert: so wird was man unwahrscheinlich fand, sehr wahrscheinlich; der Masse scheint in solchen Fällen das förmliche Richten zu langweilig, sie will zum Voraus den Tod; hier nun, wo das einheimische Gericht schon Todeswürdigkeit ausgesprochen, wird das Volk vollends ungeduldig und bitter, dass es erst noch vor den heidnischen Richter gehen muss. Was Wunder, wenn sie dem Pilatus zurufen: deiner Untersuchung bedarf's gar nicht; dass wir diesen Menschen bringen, vom Synedrium her bringen, ist Beweis genug für seine Schuld, bestätige nur das Urtheil und lass es vollziehen. Man hat ferner gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung eingewendet, dass die Juden damals das Recht der Todesstrafe nicht mehr ausüben durften, wie V. 31 gesagt ist, sei eine unerweisliche Behauptung, indem ja noch später Hinrichtungen vorkämen, welche ohne Dazwischenkunft der Römischen Autorität vollzogen wurden. Dieses Bedenken ist aber gründlich widerlegt theils durch Zeugnisse des Josephus* und Talmud, theils durch den Umstand, dass wirklich alle von jener Zeit an vollzogenen Jüdischen Hinrichtungen unrechtmässige waren, wie z. B. die tumultuarische Steinigung des Stephanus.**

Es folgt nun das eigentliche Verhör V. 33 — 40. „Pilatus geht in den Palast zurück, lässt Jesum hineinführen und fragt ihn: bist du der König der Juden?" V. 33. Man sieht hieraus, die förmliche Klage V. 35 war diese, dass Jesus auf das messianische Königthum Anspruch machend als Empörer wider die Römische Oberherrschaft am Leben gestraft werden müsse.*** Jesus bejaht nicht geradezu wie bei der auch hier nur das Allgemeine berichtenden Darstellung der Synoptiker, sondern erläutert sein Ja mit der nähern Bestimmung, das Reich, welches er allerdings anspreche, sei ein ideales und geistiges, wie sich

---

* Antiquitt. XX. 9. 1.

** Lücke a. a. O. II. 631. Strauss a. a. O. II. 512.

*** Neander a. a. O. S. 628.

schon daraus ergebe, dass seine Anhänger keine Gewalt angewendet hätten, ihn bei der Gefangnehmung zu vertheidigen V. 34 — 36. Als Pilatus hört, Jesus wolle König sein im Reiche der (religiösen) Wahrheit, V. 37, ist er hinlänglich orientirt, und bricht das Verhör ab mit den Worten: was ist Wahrheit? geht wieder hinaus und erklärt den Juden, er finde keine (todeswürdige, der Klage entsprechende) Schuld an ihm. Da es nun ohnehin Sitte sei, am Feste den Juden einen Gefangenen loszugeben, so frage er sie, ob er den König der Juden losgeben solle. Sie rufen: nein, sondern den Barabbas. Dieser aber war ein λῃστής V. 38 — 40.

Hier hat man theils unnöthiger Weise aus ascetischem Interesse bei τί ἐστιν ἀλήθεια sich aufgehalten und dem Pilatus Vorwürfe gemacht, dass er den göttlichen Lehrer nicht zu seinem Seelenheil benutze. Pilatus ist aber verhörender Richter und will mit seinem sceptisch hingeworfenen Worte schwerlich mehr als abbrechen von Erörterungen, die auf den Urtheilsspruch weiter keinen Einfluss haben. Ferner wurde die V. 39 erwähnte, auch von den Synoptikern bestätigte Sitte theils an sich, theils ihre Benutzung für einen unschuldig Erklärten unstatthaft gefunden. Es wird aber immer schwer sein, bei'm Mangel an Nachrichten eine klare Anschauung zu gewinnen, wie der Römische Rechtszustand im Verhältniss zu den Jüdischen Eigenthümlichkeiten sich gestaltete, zumal die Politik der Römer unterworfene Nationen bei ihrem angestammten Rechtszustand zu schützen pflegte, was in einem so eigenthümlichen, schwierig zu leitenden, Volke nothwendig besondere Verhältnisse hervorrufen musste. Trotz des ausgebildeten Rechtssinnes der Römer lässt sich die erwähnte Sitte und ähnliche Unregelmässigkeiten erklären, wenn man bedenkt, wie schwer die zur Empörung wider verachtete heidnische Oberherrschaft geneigten Juden namentlich in ihrem Beisammensein am Passahfest zu bändigen waren. So konnte manches, was Römischen Rechtsbegriffen eigentlich widerstreiten mochte,* zulässig

* Aehnliche Sitte indess bei Livius V. 13.

werden. Die Anwendung jener Sitte auf Jesus aber war doch immer Anwendung auf einen vom Synedrium für schuldig Erklärten; also nicht Begnadigung eines noch gar nicht Verurtheilten. Darin gerade vergab Pilatus seiner Stellung schon zu viel, dass er die Verurtheilung des Synedriums indirekt anerkannte, wenn er Jesum unter die loszubittenden Verurtheilten stellt; und dieser Taktfehler mag mitgewirkt haben, dass Pilatus nachher dem Beschluss des Synedriums wirklich Kraft verleiht.

Endlich folgt der letzte Akt des Verhöres, das Nachgeben des Pilatus XIX. 1 — 16. Pilatus, der vielleicht schon aus Übelwollen gegen das Synedrium den hierarchisch Verfolgten retten will, macht noch einen Versuch, indem er Jesum geisseln und zum Zeichen, wie wenig er vor diesem Könige der Juden sich fürchte, im Afterschmuck eines Königes den Juden vorführen lässt V. 1 — 5. Die Juden lassen aber nicht ab, fordern stürmisch die Kreuzigung, worauf Pilatus noch einmal spottend sagt: kreuziget ihr ihn, ich finde ihn unschuldig, V. 6. So viel hat er nun erreicht, dass die Juden sich überzeugen, der Römische Prokurator werde Jesum nach Römischem Recht nicht als Empörer ansehen, also nicht hinrichten noch verurtheilen. Daher treten sie auf eine andre Form der Klage zurück und sagen: Wir haben ein Landesgesetz, nach welchem dieser als Gotteslästerer sterben muss (vrgl. V. 18). Die politische Klage aufgebend heben sie die theokratische hervor, auf welche hin das Synedrium das Todesurtheil wirklich gefällt hatte. Pilatus darüber verlegen, denn dieser Process hatte wirklich beide Seiten an sich, geht noch einmal zu Jesus hinein und beginnt mit der müssigen Frage: woher bist du? auf welche Jesus nicht antwortet V. 9. Pilatus verweist es ihm und erinnert, dass er ja Macht habe über sein Leben, worauf Jesus ihn an den höhern Richter weist, dem er hiefür verantwortlich sei. Pilatus wünscht noch mehr, Jesum zu retten, gab aber nach, als das Volk drohend schrie: du meinst es nicht gut mit dem Kaiser, wenn du diesen Menschen losgiebst, der als Messias dennoch wider den Kaiser sich vergeht V. 10 — 12. Als die

Juden vollends ihre Treue an dem Kaiser laut bezeugen, giebt Pilatus nach und lässt Jesum kreuzigen, — V. 16.

Auch hier hat mancher einzelne Zug befremdet, aber sonstige Kunde von Pilatus Willkürlichkeiten, die ihm späterhin wirklich die Ungnade des Kaisers zuzogen, macht sein Benehmen begreiflich. Nur die Frage V. 9: woher bist du? ist sonderbar; denn wäre sie ein zufälliges Wort, so würde Pilatus das Stillschweigen Jesu wahrscheinlich nicht rügen. Indess der Theil dieser Handlung, welcher im Prätorium selbst vorging, konnte nicht genau zur Kunde der Jünger kommen und musste der individuellen Kombination einigen Spielraum lassen. Damit unser Bericht ächt sein d. h. von einem Jünger herrühren könne, ist gar nicht nöthig, dass Alles gleichsam aktenmässig dargestellt sei. Der ganze Process aber, wie er eine Art Conflikt in sich schloss zwischen gleichsam kirchlichem Landesrecht und Römischem politischem Recht, ist ganz sachgemäss aufgefasst. Entschieden hat eigentlich das Synedrium auf Jüdische Gesetze hin, dass Lästerer gesteinigt werden sollen; mitgewirkt zur Kreuzigung hat die politische Bedeutung, welche dem messianischen Auftreten Jesu gegeben werden konnte. Pilatus anerkennt das vom Synedrium gefällte Todesurtheil, lässt aber die Hinrichtung in Römischer Weise als Kreuzigung vollziehen. — Ob die Geisselung ein Vorakt der Kreuzigung selbst war, wie die Synoptiker glauben, oder von Pilatus als korrektionelle Strafe mit der Verspottung des Judenkönigs eine Willkür war, um Jesum zu retten und dem Volk zu genügen, ist eine schwierige Frage; denn der ganze Unterschied ist doch nur, ob Jesus vor oder erst nach der Bestätigung des Todesurtheils gegeisselt wurde, eine Verschiedenheit, die von selbst in der Auffassung auch von Jüngern entstehen konnte. Unmöglich ist es nicht, dass Pilatus hier die Geisselung als Rettungsversuch anticipirte, wenn schon der Eindruck ganz der entgegengesetzte sein konnte.

ε. Die Kreuzigung XIX. 17 — 30.

Die Kreuzigung endlich XIX. 17 — 30 zeichnet sich in unsrer Erzählung durch die Kunde aus, dass die Juden eine

andre, nicht sie selbst höhnende Überschrift an's Kreuz forderten V. 20—22; durch Erwähnung, welcherlei Unterkleid Jesus getragen, wobei sinnig Psalm XXI. 19 angewandt wird; endlich durch die Übergabe der Mutter Jesu an den Jünger, welchen Jesus lieb hatte; alles Züge, welche frei zu kombiniren kein Interesse gedacht werden kann.

ζ. Die Bestattung Jesu V. 31 — 42.

Auch die Bestattung V. 31 — 42 ist mit Genauigkeit und Bestimmtheit berichtet, indem nur V. 35 — 37, wie oben gezeigt wurde, an den spätern Überarbeiter erinnert. So trägt die ganze Leidensgeschichte im vierten Evangelium ein Zutrauen erweckendes Gepräge, welches unten durch Vergleichung mit den Synoptikern noch besser erkannt werden wird.

Sehen wir uns sonst noch um nach Erzählungen, welche kein Wunder enthalten, so verweilt Johannes mit besonderer Vorliebe bei dem

c. Zeugnisse des Täufers Johannes I. 7, 15, 19—29, III. 22—36.

α. Das frühere Zeugniss I. 7, 15, 19 — 29.

Das Evangelium leitet durch eine spekulative Ableitung des innern Wesens Christi aus Gott sofort zum Zeugniss des Täufers Johannes hinüber, und hat beides so in einander verflochten, dass zum Voraus erwartet werden muss, des Täufers Zeugniss werde nicht bloss Jesum überhaupt als Messias darstellen, sondern zugleich irgendwie jenes Theosophem vom λόγος in der Anwendung auf Christus stützen sollen. Dieser Erwartung entspricht auch wirklich der Erfolg, denn unter des Täufers Reden finden sich einige Äusserungen, welche in der eben bezeichneten Absicht benutzt werden. Von vorn herein I. 1 — 14 wird gezeigt: Wie die an Christus Glaubenden Kinder Gottes werden, in einem mystisch religiösen Sinne, geboren und gezeugt, nicht aus physischer Zeugung, sondern unmittelbar aus

Gott, V. 13, 14; so ist Jesus (ohne dass damit über physische Zeugung irgend etwas, also auch nichts verneinendes ausgesagt sein will) in eminentem, einzigem Sinne, aber dennoch analog aus Gott geboren, oder hervorgegangen nämlich nach seinem innern Wesen, durch welches der Mensch Jesus eben Gottes Sohn ist; er allein ist aus Gott, ohne erst durch einen Mittler für dieses unmittelbare Werden aus dem Vater empfänglich gemacht zu sein; er allein ist in solcher Fülle vom sich mittheilenden Göttlichen durchdrungen, dass geradezu in ihm die Fleischwerdung des λόγος selbst anerkannt werden muss, wenn man den innersten Grund seines Lebens voll Huld und Wahrheit genetisch begreifen will. Diese Spekulation geht also von einer Weltansicht aus, deren Gott aus sich selber hervorgeht; wie nun das Wort des Denkens und Geistes Hervorgehen ist, so geht aus Gott ewig hervor sein λόγος, durch den jede Art von Manifestation Gottes vermittelt ist, also schon die Weltschöpfung und Erhaltung, die Führung des Menschengeschlechtes, in welches der λόγος als ein geistiges Licht herniederleuchtet, heller und klarer in die Seele der Propheten wie z. B. des Johannes, der darum von ihm zeuget, aber noch nicht das Licht selber ist, noch nicht mit diesem zu Einer Lebenseinheit verbunden. Erst in Jesus Christus durchdringt der λόγος bleibend die menschliche Natur, ist Fleisch geworden und lebt in ihm in Form des Bewusstseins, welches mit Gott sich Eins wissend σημεῖα göttlicher δόξα nach Aussen hin kund giebt voll χάρις καὶ ἀλήθεια. — Wenn neuere Spekulation jede Art von Genialität für ein wirklich gegenwärtiges, in menschlicher Natur auflebendes Göttliche halten will, um so zum Kultus des Genius zu gelangen;* so erkennt hingegen Johannes nur in der Form des unmittelbaren religiösen Lebens die reine Gegenwart des λόγος, wie ja dieselben Neuern dann zugestehen, das religiöse Leben sei die einzige Form unmittelbaren Innewerdens Gottes. Mag also im weitern Sinn am Ende schon das natürliche Sein ein Anderssein Gottes genannt werden, doch nur in Form

* Strauss Vergängliches und Bleibendes u. s. w.

eines fest und starr gewordenen Abglanzes aus Gott; mag dann speciell der Mensch vermöge seines Geistes Ebenbild Gottes sein, Mikrokosmus, sodann alles Geniale in Kunst und Wissenschaft ein Belebtsein aus dem Göttlichen, aber immer gebunden an mancherlei sinnliche Vermittelungen; das unmittelbare Wesen der Religion* verdient allein den Namen einer Menschwerdung Gottes, die in der Reihe der Propheten beginnend, vielleicht in allen Menschen schwach wirkend (der λόγος scheinet als das Licht herab in die Finsterniss,) in Christo sich vollendet, von ihm aus aber in reiner Gestalt sich mittheilt an Andre, in denen es analoge Anfänge belebt. Dass dem Evangelisten ungefähr dieses vorschwebt in Form einer damals nicht nur unter Hellenisten ungefähr verbreiteten Logostheorie, dass er also meint, was vom λόγος Gottes gelehrt und erwartet wird, dass er die Menschen erleuchte u. s. w., das eben ist's, was in Christo ohne Maass zu Stande kam: das zeigt sich im Verlauf des Evangeliums, wo Jesus dargestellt wird, als nicht aus sich selbst redend und handelnd sondern aus Gott, darum auch auf Erden im Himmel seiend und in unmittelbarem Verkehr mit der himmlischen Welt.

Schwieriger als zu begreifen, wie unser Evangelist, auch wenn er der Galiläische Fischer gewesen, vom Elemente dieser Spekulation berührt sein und sie auf Jesum anwenden konnte, bleibt die Frage, wie der, so viel wir sonst wissen, einfach ascetische Täufer könne Vorstellungen gehabt und geäussert haben, welche unserm Evangelisten zur Stütze seiner spekulativen Idee von Christus brauchbar sind. Zwar ist diese Schwierigkeit irriger Weise vermehrt worden von Auslegern, welche nicht sehend, dass V. 15 das Zeugen des Johannes gerade so vorübergehend erwähnt ist wie V. 6, auch die Gedanken V. 16 — 18 für Worte des Täufers gehalten haben, während sie doch zum einleitenden Prolog des Evangelisten gehören.** Aber auch das,

---

* Meine Abhandlung über die Dignität des Religionsstifters in den theol. Studien und Kritiken.

** Tholuck a. a. O. S. 85.

was wirklich als Aussage des Täufers gegeben wird, befremdet durch einzelne Gedanken, welche in seinem Munde nicht zu passen scheinen. In dieser ersten Erzählung vom Täufer sind es zwei Gedanken, welche in dieser Beziehung auffallen, für's erste, dass er Jesum als das Lamm Gottes bezeichnet, welches der Welt Sünden hinnimmt V. 29, 36; sodann, dass er eine Präexistenz Jesu zu lehren scheint mit den Worten: der nach mir kommt, ist vor mir gewesen, V. 15, 27. Dass der Täufer solche Ideen gar nicht gehabt haben könnte, halten neuere Kritiker* zum Voraus für eine ausgemachte Sache und gewinnen so die Anschauung, es spreche überall in unserm Evangelium ein nachapostolisches Bewusstsein. Die Sache scheint aber nichts weniger als ausgemacht, oder was wissen wir denn Genaues und Umfassendes über das Jüdische Geistesleben vor und gegen das Zeitalter Christi hin, sobald wir Dingen nachfragen, für welche Josephus sich nicht gerade interessirte? Gerade für die beiden Vorstellungen, welche man hier so befremdend erachtet, bietet selbst das spätere Alte Testament und die vor der Zeit Christi geschriebenen Apokryphen Spuren genug dar, aus denen völlig begreiflich würde, wie ein in einsamem Nachdenken und Bibellesen geübter Ascet zu diesen Vorstellungen gekommen sein kann. Soll nach dem Propheten Daniel der Messias kommen wie eines Menschen Sohn in Wolken vom Himmel, mag nun dort David selbst gemeint sein oder sonst ein abgeschiedener Geist, die nach damaliger späterer Vorstellung sofort nach dem Tode im Himmel leben, so haben wir ein Wesen älter als Johannes der Täufer. War aber jenes nicht die allgemeine Vorstellung, sondern nur für den einzigen Elias, weil er nicht gestorben war, Rückkehr als möglich erwartet: so konnte dieses die Vermittelung bilden für herabkommende himmlische Wesen überhaupt. Also sogar wenn was der Täufer sagt, so krass gemeint wäre, fehlt es an Spuren nicht, wie allmählig diese Ideen entstanden. Die Logosidee selbst als spekulativen Erklärungsversuch hütet sich der Evangelist sowol Jesu als dem Täufer

* Bruno Bauer a. a. O.

in den Mund zu legen, folglich denkt er sich selbst nicht, dass diese Theorie von ihnen getheilt worden sei; aber wie er Jesu Worte von „Einssein mit dem Vater, nicht aus sich selbst lehren, thun, was der Vater innerlich zeigt," besonders liebt als Elemente, die eben aus dem Theosophem vom λόγος klar werden können: so scheinen ihm unter des Täufers Lehren besonders willkomm, die welche einen Anklang an jenes Theosophem enthalten. Also nicht, dass der Täufer dieses spekulative Theosophem selbst gekannt habe, sagt der Evangelist, wohl aber, dass auch unter jenes Mannes Lehren Einiges gewesen sei, was den Evangelisten zu seiner Spekulation entweder geweckt oder in ihr bestätigt haben kann. — Die Willkür, welche ohne weiters solche Elemente für später gemacht hält, wird namentlich bei'm zweiten Punkt anschaulich, wenn man behauptet, dass der Messias als Lamm Gottes Sünden hinwegnehme, sage der Täufer hier nur, weil das Interesse des Evangelisten ihm Aussagen eines spätern dogmatischen Bewusstseins in den Mund schiebe. Das möchte allenfalls sein, wenn diese Idee auch sonst mit Interesse im Evangelium hervorgehoben wäre; sie ist es aber so wenig, dass ja jetzt noch die Exegeten nicht wissen, was sie aus derselben machen sollen. Zwar steht I Joh. III. 5, Jesus Christus sei gekommen, uns von der Sünde zu erlösen; aber nicht nur ist der Gedanke im Evangelium selbst sehr selten, sondern auch das Prädikat Christus sei das Lamm Gottes durchaus nur im Munde des Täufers zu finden, nie im Munde Jesu oder als Reflexion des Evangelisten. Was ist denn gemeint mit dem Lamm Gottes in Verbindung mit αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου? Das Passahlamm hat hiemit nichts zu thun, und wird überhaupt bei Johannes, der ja die Einsetzung des Abendmahls jedenfalls nicht mit dem Genuss des Passahlammes zusammentreffen liesse, auch nicht einmal gelegentlich wie von Paulus 1 Korinth. V. 7 typisch benutzt. Von sonst irgend einem Opferlamm überhaupt lässt sich unser Vers ebenfalls nicht verstehen, denn ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ist ein viel zu bestimmter Ausdruck, als dass überhaupt an irgend ein Opferlamm, das übrigens nicht für Sündensühnung üblich war, gedacht werden

könnte. Also bleibt von sogenannt später dogmatischen Vorstellungen, die anachronistisch anticipirt wären, keine hier anwendbar, und das einzig statthafte ist auf Jesaj. LIII. 7 zurückzugehen, auf alttestamentliche Ideen also, die dem Täufer so geläufig waren als uns. Dort wird der Knecht Gottes mit einem Lamme verglichen in einem Zusammenhang, wo zugleich steht: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται, ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν u. s. w. Wenn unser Evangelist nun die Idee, dass Jesus Sünden hinwegnehme, tilge oder sühne, sehr selten ausdrückt, geschweige denn das Bild des Lammes dabei anwendet; ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ aber aus ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ entstanden ist, nicht weil an Sühnopfer gedacht wäre, sondern weil das Schaaf z. B. dort bei Jesajas Bild duldender Demuth ist; wenn im Evangelium Johannis Jesus selbst als herrschende Grundansicht ausspricht, durch äussern Untergang werde er siegen: so muss im Allgemeinen unser Vers, sei er nun vom Täufer wirklich gesprochen, oder vom Evangelisten ihm in den Mund gelegt, in ungefähr demselben Sinne gesagt sein. Die letztere Annahme hat wenig Wahrscheinlichkeit, weil der Evangelist, wenn an dieser Aussage ihm so viel läge, sie wohl auch sonst anzubringen wüsste; für die erstere Annahme hingegen spricht, dass der Täufer nicht nur überhaupt redend eingeführt wird, sondern sogar die Tage anschaulich gemacht sind, an welchen er dieses oder jenes gesprochen. Wissen wir denn von allfällig vertraulichern Lehren dieses Mannes im engern Kreise (und Anspielungen konnten auch ausserhalb dieses Kreises vorkommen) so genug, dass das Urtheil berechtigt wäre, der Täufer könne unmöglich durch jene jesajanische Stelle und ähnliche Ideen des makkabäischen Zeitalters auf die Vorstellung eines leidenden Messias gekommen sein, da er doch sich selbst ein ähnliches Loos weissagen konnte? Wenn eine verbreitete Idee war* „durch's Blut jener Gerechten und durch's Versöhnungsopfer ihres Todes habe die Vorsehung Israel errettet“: wie leicht konnte bei einem Johannes,

* Josephus de Maccabaeis 17.

der die Gefahren prophetischen Auftretens selbst erkannte, dieselbe Vorstellung über den Messias sich bilden. Nur heissen dann seine Worte nicht mehr als, hier in Jesus als dem Messias sei jenes (bei Jesajas erwähnte) Lamm Gottes erschienen, das die Sünden der Welt wegnimmt; und der Evangelist hat es nicht zu verantworten, wenn neuere Kritiker hier schon Einfluss der satisfactio vicaria späterer Zeiten finden wollen und darum dann auch einen Anachronismus. Ganz willkürlich stellt man sich vor, wenn der Täufer die jesajanische Stelle so auf den Messias anwende, so müsste dies eine schon allgemein bekannte Vorstellung gewesen sein.* Dass der Täufer vielleicht im Zusammenhang mit Daniels in Wolken des Himmels kommendem Menschensohn eine Präexistenz des Messias glaubte: wer kennt die damaligen Geisteszustände, Denkweise, Ascese so gut, um es leugnen zu dürfen? War nun der andre, nicht genannte Jünger des Täufers mit dem sonst ὁ ἄλλος μαθητὴς Jesu genannten Eine Person: so kann unser Bericht als wesentlich treu von einem Ohrenzeugen herrührend anerkannt werden, ohne dass damit behauptet wäre, er sei mit seiner eignen Denkweise, ja mit seinem Verstehen jetzt, wo er schreibt noch ganz derselbe wie einst wo er diese Reden des Täufers hörte.

β. Das spätere Zeugniss III. 22 — 36.

Noch einmal lesen wir weiter unten ein Zeugniss des Täufers, welches veranlasst war durch Rivalität der Jesusjünger und der Johannesjünger. Bauer will schon, dass bei Lebzeiten Jesu in seinem Namen getauft worden sei, für unhistorisch halten; allerdings wird sonst nichts davon berichtet, aber theils setzt der Abschiedsbefehl, die Apostel sollen alle Völker taufen, theils das Vorhandensein des Ritus in der Apostelgeschichte doch voraus, dass schon früher, vielleicht eben mit Anschluss an Johannes, getauft worden sei, wenn auch wahrscheinlich nicht immer, vielleicht nur in der Jordangegend, so lange

* Bauer a. a. O. S. 24.

Johannes auch noch taufte. Hatte Jesus sich selbst taufen lassen, so mochte, ohne bestimmte Unterscheidung der Johannestaufe und der christlichen der Ritus noch vorkommen, da ja einige Jünger von Johannes zu Jesu übergetreten waren. Hier kommen nun allerdings Ideen vor, welche auch sonst Lieblingsideen des Evangeliums sind V. 31 — 36, so dass geradezu vermuthet wurde, es gehöre diese Gedankenreihe gar nicht mehr zur Rede des Täufers; der Evangelist sei es selbst, welcher unmerklich in seine eignen Gedanken fortgehe.* Wenn aber der Evangelist, ohne es merken zu lassen, sich selbst für Andre einschiebt: kann er es dann nicht überall so machen auch bei Reden Jesu? Schwerlich hat der Evangelist zuerst rein objektiv genau berichtet, was gesprochen wurde, und dann subjektiv das Gesprochene fortgesetzt. Wir denken uns natürlicher, dass der Evangelist nach langer Zeit mit Freiheit wiederherstellt, ohne seine Subjektivität ganz von dem gegebenen Objektiven zu trennen; aber diese Subjektivität ist eben gar nicht eine ohne jene gegebene Objektivität fertig gewordene, hat ihre Grundrichtung von Christus her, und war vorher schon durch den Täufer bestimmt. Was wir also fordern müssen, wenn unsre Erzählungen von einem Augenzeugen herrühren sollen, ist zunächst nur dieses: der Evangelist hat den Eindruck bekommen, dass der Täufer und Jesus wesentlich in Einer Richtung auf ihn gewirkt haben, Jesus weiter führe was der Täufer gewollt, an ihn anknüpfe. Hierin stimmt die synoptische Tradition mit dem vierten Evangelium überein. Darüber hinaus müssen wir vom Evangelisten voraussetzen, nicht nur er habe beide Männer gehört, und von beiden überhaupt Einen Haupteindruck empfangen, sondern auch speciell in den Lehren beider Männer Elemente gefunden, die seiner individuellen Neigung zu mystisch religiösem Messiasbegriff willkommene Nahrung gewesen sind. Dann aber mochte es immerhin geschehen, dass wenn der Täufer in seinen so zu sagen esoterischen Lehren dahin einschlagende Vorstellungen geäussert hat, überhaupt

* Neander a. a. O. S. 82.

aber auch öffentlich über den nahenden Messias sich äusserte und Jesum als solchen bezeichnete, dem spätern Standpunkt des Evangelisten diese Hinweisung auf Jesus bedeutender vorkam als sie ursprünglich es war. Ist nun unser Evangelium von jenem andern Jünger geschrieben, der vom Täufer zu Jesu übertrat, so kann es nicht befremden, wenn wir hier über esoterischere Ansichten des Täufers Kunde erhalten, welche nicht auch in der vulgären Ansicht, die von diesem Lehrer verbreitet war, und theils in den Synoptikern, theils bei Josephus aufgezeichnet wurde, sich wieder findet. Der Annahme aber, dass unser Johannes die bestimmte Absicht habe, Johannesjünger, welche zu Ephesus gelebt hätten, zum Christenthum zu leiten, und dass er darum das Zeugniss des Täufers absichtlich bestimmter darstelle, als es war,* fehlt es an aller Wahrscheinlichkeit. Wirkliche Johannesjünger würden sich dergleichen schwerlich weis machen lassen, wenn die Tradition über ihren Meister keinerlei ähnliche Elemente enthielt.

Betrachten wir nun unser späteres Zeugniss näher, namentlich die anstössigere zweite Hälfte, welche man geradezu dem Evangelisten selbst zuschreiben zu sollen glaubt, so liegt in V. 31 gerade eine Bestätigung für die Art, wie wir die Idee von einer Präexistenz des Messias aus Daniels vom Himmel kommendem Menschensohn im Täufer entstanden denken. Er sagt hier ausdrücklich: „Wer von oben herabkommt, ist über Alle, wer vom Himmel kommt, ist über Alle;“ denn V. 32: „was er selbst gesehen und gehört hat, sagt er aus:“ Vorstellungen, die der Täufer vielleicht äusserlicher metaphysisch fasste als Jesus und unser Evangelist sie verstehen. Das zweite ist dann eine Klage, dass man dennoch des vom Himmel Kommenden Lehre nicht annehme; wer sie aber annehme, sei dadurch selbst ein bestätigender Zeuge für Gottes Wahrhaftigkeit, (sofern er Gottes Verheissungen als erfüllt anerkennt). Das Fernere, dass „Gott dem vom Himmel kommenden Messias den Geist ohne Maass gebe, ihn als seinen Sohn liebe, durch ihn

* Strauss a. a. O. 3te Aufl. I. 415.

ewiges Leben spende" V. 34 — 36 ist an sich wiederum nichts, was der Täufer nicht gedacht haben kann, sobald wir nur annehmen, er denke und sage es vom Messias, unserm Evangelisten aber falle der Messias gänzlich mit Jesus zusammen, daher er hier allfällig was von der Messiasidee und was von Jesu gesagt war, auf seinem Standpunkt nicht unterscheiden kann. — Entweder so kann ein wirklicher Jünger Aussagen des Täufers immerhin für Jesum günstiger, bestimmter gefasst und wiedergegeben haben, als sie eigentlich lauteten; oder wenn diese Annahme uns zu bedenklich vorkommt, weil man sich einen Apostel hierin irrthumsloser denkt als sonst einen Evangelisten: so wird allerdings noch das Andere möglich sein, dass nach Worten V. 27 — 30, in denen der Täufer seine Unterordnung unter Christus ausspricht, dann der Evangelist ganz wie I. 6, 16 ff. diesen ihm wichtigen Punkt noch durch eigene Reflexion aufnimmt, was hier nur darum zufällig weniger bemerklich wird als I. 6, weil sein Weiterreflektiren mit „er" V. 32 von Jesu, nicht von Johannes ausgeht; stände statt: Jesus ist von Oben u. s. w. er ist der Grössere vielmehr: Johannes ist von unten u. s. w., so würde dieses Fortreflektiren des Evangelisten nicht im mindesten weniger bemerklich sein als I. 6.*

Wir behaupten also, unter dem Täufer Johannes kann man sich einen Mann denken, welcher namentlich im trautern Jüngerkreis mehr lehrte als nur die sittliche Auffassung des nahen messianischen Reiches oder Bezeichnung Jesu als Messias. Er kann füglich mit Benutzung alttestamentlicher und noch späterer Ideen unter dem Messias ein vom Himmel kommendes, präexistirendes Wesen sich gedacht, dabei aber aus dem Schicksal der Propheten (Matth. XXIII. 27 — 32) entnommen haben, dass selbst der Messias durch äussern Untergang, Demuth und Leiden die Rettung des Volks vom sittlichen Verderben zu Stande bringen werde. Dass das eine oder andre dieser Elemente in einem damaligen Asceten nicht vorhanden sein konnte, wird Niemand beweisen. Es fragt sich nur, ob nicht beide zu

* Tholuck a. a. O. S. 37.

heterogen seien, als dass sie sich hätten mit einander verbinden lassen. Der Danielische (wenn Bild und Gegenbild nicht sorgfältig unterschieden werden, denn das Kommen in Wolken des Himmels gehört zum nächtlichen Gesichte wie das Aufsteigen der Thiere aus dem Meer) vom Himmel kommende Messias soll ja herrschen und richten, nicht dulden und nur geistig siegen. Da aber der Täufer das messianische Reich jedenfalls sittlich aufgefasst hat, so ist nicht undenkbar, dass er dennoch mit dem Danielischen zugleich die Idee leidender Prophetie und leidenden Christus irgendwie kann verbunden haben, gesetzt auch, es leuchte das Wie nicht mit hervor aus den wenigen Bruchstücken seiner Lehre, die uns hier überdies im Interesse des christlichen Standpunktes benutzt, aufbewahrt sind. Jesus selbst hat ja ebenfalls beide Ideen von sich und seinem Schicksal gehabt, wenn er auch das vom Himmel gekommen sein geistiger fasste, als vielleicht der Täufer. Stellt man sich Jesum nicht doketisch vor, so sind ihm diese Überzeugungen auch nicht ohne im jüdischen Ideenkreis, wenn schon nicht alles Volkes, vorhandene Vorstellungen reif geworden; und warum sollen diese nicht auch auf den Täufer Einfluss gehabt haben? Hatte dieser solche Ideen, hörte sein damaliger Jünger ihn solches aussprechen, fand er bei'm Täufer Grund zu Jesus überzutreten: so wird sich auch der Bericht von dem zweiten Zeugniss als Bericht des Evangelisten Johannes begreifen lassen, wenn der Einfluss seiner spätern Geistesausbildung nicht zwar dichtend, aber dennoch als das Auffassen und Wiedergeben bestimmend in Anschlag gebracht wird.

γ. Die Taufe Jesu durch Johannes I. 29 — 34.

Suchen wir die Erzählungen zusammen, in denen kein Wunder Jesu vorkommt, so gehört trotz des wunderbaren Zuges V. 32 auch die Taufgeschichte hieher. Sie wird nicht geradezu vom Evangelisten erzählt, sondern als Erzählung, die der Täufer seinen Jüngern vorgetragen, aufgeführt. Darum wird von ihm nicht erzählt, nur vorausgesetzt, dass er Jesum

getauft habe; erzählt wird hingegen, wie er Jesum als Messias erkannt habe V. 32 daran, dass er sah *τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν;* denn zum Voraus sei ihm prophetisch offenbart gewesen, der auf welchen er den Geist herabkommen und bleiben sehen werde, sei der Messias. Wir sehen also, dass *ὡς περιστερὰν*, ohnehin bei *μένειν ἐπ' αὐτὸν* nicht mehr passend, kein wesentlicher Begriff ist, da es in der Wiederholung V. 33 fehlt; es gehört mehr nur zu *καταβαῖνον ἐξ οὐρανοῦ*. Nun ist freilich gerade das *καταβαῖνον* des *πνεῦμα* eine undeutliche Vorstellung, gesehen wurde doch sein Herabkommen nicht, sondern nur sein Anlangen und Auftreten in Christo, allenfalls auch das *μένον ἐπ' αὐτὸν* aber nur bei längerer Beobachtung Jesu. Was es also gewesen, woran Johannes in bestimmtem Augenblick des Taufaktes Jesum als den Messias erkannt hätte, wird uns nicht klar; aber schwerlich hat der Täufer und der Evangelist diejenige Vorstellung von äusserlichem Herabfallen des *πνεῦμα*, welche in den Synoptikern ausgeführt ist. Jesus muss wohl diese Taufe, welcher er sich unterzog, als Übergangsakt in's öffentliche Wirken zum Voraus angesehen haben. Trat er mit diesem Entschluss, von jetzt an sein messianisches Wirken zu beginnen, vor den Täufer hin, so mochte sich in seiner äussern Erscheinung, mehr noch in seinen Reden dasjenige finden, woraus der vom nahen Kommen des Messias schon überzeugte Johannes das *πνεῦμα* als über ihn kommend und in ihm weilend erkannte. Bleibt uns auch das bloss Angedeutete räthselhaft, so wird die Kritik statt die synoptische Veräusserlichung vorzuziehen,* anerkennen, dass wer einfacher berichtet und die Quelle der veräusserlichten Erzählung als einen Ausspruch des Täufers anzugeben weiss, der ursprünglichen Kunde näher stehen muss als die Synoptiker.**

---

* Bauer a. a. O. S. 38.

** Neander a. a. O. S. 68 ff.

δ. Das Verhör des Täufers I. 19 — 28.

Am meisten hat man Anstoss genommen an dem I. 19—28 erzählten Verhör, welches Abgeordnete des Synedriums aufgenommen hätten. Wirklich ist dies eine der entscheidenden Erzählungen, mit deren entweder historischem oder mehr dogmatisch apologetischem Charakter das ganze Evangelium selbst in die eine oder andere Kategorie gehören müsste. Der Evangelist hebt den Tag dieses Verhörs so hervor, dass von da an die folgenden Tage mit *τῇ ἐπαύριον* gezählt werden V. 29, 35 und 44. Auch der Ort, wo es sich zutrug, wird namhaft gemacht, *ἐν Βηθανίᾳ* (*Βηθαβαρᾷ* scheint nur ein dasselbe bedeutender Name) *πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων*. Der Erzähler weiss auch, dass die Abgeordneten aus Jerusalem zur Sekte der Pharisäer gehören V. 24. Das Interesse bei mehr nur apologetischer Absicht so genau zu erzählen, lässt sich kaum denken; gesetzt auch ein allfällig fingirender Späterer hätte die einzelnen Züge aus der ungefähren Kunde nehmen können, dass besonders die Pharisäer des Täufers Gegner gewesen, dass er um Bethania getauft habe: so würde er schwerlich so weit gehen, die folgenden Erzählungen nach jenem Tage in bestimmte Tageschronologie wie sonst ausser der Leidensgeschichte nicht üblich ist, einzuordnen. Der Erzähler muss also wohl ein historisches und persönliches Interesse haben an jenen Tagen, wie es wirklich der Fall war, wenn er als der nicht genannte Jünger, der vom Täufer damals zu Jesu übertrat, in jenen Tagen die Entscheidung seines ganzen Lebensganges gefunden hatte. Schadet es vor der negativen Kritik unsrer Erzählung, dass ihre Züge vollkommen gut mit damals gegebenen Zuständen übereinstimmen: so kann man diesen Umstand auch zu ihren Gunsten deuten. Misstrauen des Synedriums gegen jeden nicht in gewohnten Formen auftretenden, Sensation machenden, Lehrer war damals unstreitig vorhanden; eine Nothwendigkeit, solche Lehrer dennoch gewähren zu lassen, war dabei ebenfalls vorhanden; es blieb

also wenig andres übrig als chikanirendes Auflauern, Befragen, das man fälschlich mit genauem, modernem gerichtlichen Verhör verwechseln würde. Diese grundlose Verwechslung nun ist es, welche an der Form „des Verhörs“ sich gestossen hat; so dem Täufer eine Würde nach der andern anzubieten, könnte nur Leuten einfallen, welche eifrig wünschten, dass er doch eine dieser Würden sich zueigne.* Dagegen ist zu erwiedern vorerst, dass die Synedristen ja füglich wünschen können, Johannes möchte doch die eine oder andre Würde wirklich ansprechen; gerade so wie man Jesum oft drängte, er möge doch offen heraussagen, ob er Messias sein wolle, ohne dass dieser entsprach bis sein Leben schon verfallen war. Sodann kann darum doch der Evangelist seine Freude äussern über die bescheidene Ablehnung des Johannes V. 20, der sich nichts anmasst, was ihm nicht zukam III. 27; endlich gründen sich die Fragen gar nicht nothwendig auf Meinungen des Synedriums, sondern auf Vorstellungen im Volke, und sind so wenig protokollarisch nachgeschrieben, dass der Evangelist sie immerhin in seinem Geschmack hier darstellen kann. Es ist klar, dass ein Synedrium, welches ängstlich den status quo bewachte, und jede bedeutendere Gährung und Neuerung für gefährlich haltend, namentlich ein messianisches Auftreten für staatsgefährlich ansieht XI. 48 — 50, auch das Auftreten in den volksthümlich so oder anders erwarteten Rollen des unmittelbaren Vorläufers des Messias ängstlich fürchtet, dergleichen aber von einem Manne besorgen muss, welcher theils die Nähe des Himmelreichs predigt, oder wenn man das für unhistorisch hält, doch jedenfalls taufte, d. h. eine in sich abgeschlossene Sekte oder religiöse Parthei hervorruft, die ja wirklich ihren Meister lange überlebt hat. Das Synedrium will wissen, woran es ist, und nachdem es auf willkommene Weise gehört, dass Johannes nicht messianische Ansprüche macht, frägt es in den bei'm Volke umlaufenden Formen, ob er etwa doch eine Vorläuferstellung in Anspruch nehme, d. h. ob er Elias sei oder der

* Strauss a. a. O. I. S. 257 ff.

Prophet. Als Elias erwartete man den Vorläufer des Messias nach einer Deutung von Maleachi IV. 5 bei Sirach XLVIII. 9, 10; unbestimmter als den Propheten nach 5 Mos. XVIII. 15 (Joh. VII. 40). Warum lehnt nun aber der Täufer dieses ab, wenn er doch nach Ansicht der Evangelisten Vorläufer ist, und Jesus selbst sagte, wenn man es recht nehme, so sei Johannes allerdings der Elias Matth. XVII. 12? Die Erzählung steht hiemit keineswegs im Widerspruch,* so wenig als es ein Widerspruch ist, wenn Jesus Messias sein will, und doch auf drängende Fragen der Gegner hin, es nie buchstäblich heraussagt, gewöhnlich aber dennoch seine Überzeugung errathen lässt. Johannes verneint ebenso, gar nicht etwa, weil er sophistisch buchstäblichen Sinn von einem andern unterscheidet, sondern weil mit Bestimmtheit zu bejahen gefährlich war; darum verneint er jede äusserlich bestimmte, und giebt dennoch V. 23 zu verstehen, welches seine Stellung sei. Soll endlich dennoch unsre Erzählung unhistorisch sein, weil Luk. III. 15 ff. das Volk ähnliche Vorstellungen von Johannes ausspricht, wie hier die verhörenden Synedristen,** so könnte dieses nur, wenn die Erzählung sonst verdächtig wäre in diesem Sinne benutzt werden; ebenso gut kann man sich freuen, dass die vom vierten Evangelium vorausgesetzten Volksansichten, auf welche hin das Verhör nöthig erachtet wurde, glücklicher Weise bei Lukas noch ausdrücklich erhalten sind; auch wird Niemand bezweifeln, dass wenn dieses nicht der Fall wäre und jene Notiz bei Lukas fehlte, dann gewiss dieselben Kritiker vollends unsre Erzählung damit angreifen würden, dass das Synedrium Vorstellungen ausspreche, welche nicht einmal im Volke vorhanden waren. Ebenso hat man*** das Bekenntniss V. 23 bloss aus der Subjektivität unsers Evangelisten ableiten wollen; da sich aber dasselbe auch bei den Synoptikern findet, so müssten diese mit in der Subjektivität des Johannes enthalten sein. Sogar wenn beiden Erzählungen wirklich Ein Faktum zum Grunde

---

* Bauer a. a. O. S. 16 ff. — ** Strauss a. a. O. I. S. 356.
*** Bauer S. 16.

liegt, kann dasselbe ebenso gut bei Lukas abgeschliffen, als bei Johannes willkürlich in's Bestimmtere verarbeitet worden sein.

Sehen wir weiter uns um nach Johannäischen Erzählungen, in welchen kein Wunder Jesu vorkommt, so finden sich zwischen der nun durchgangenen Leidensgeschichte und den ersten Scenen am Jordan erst wieder in Cap. XII, Schlussscenen vor Abbruch des öffentlichen Wirkens unter den *Ἰουδαίοις*. Wir durchgehen also noch

d. Scenen am Schlusse des öffentlichen Wirkens vor den *Ἰουδαίοις*. Cap. XII.

α. Die Salbung in Bethanien XII. 1 — 8.

Auch hier ist die Johannäische Darstellung ausgezeichnet durch Bestimmtheit. Er weiss, wer bei der Handlung ist, welches Weib sie verrichtet, wo es geschieht, welcher Jünger Anstoss nimmt, welches der Grund der ungewöhnlichen Dankbarkeit dieses Weibes ist. Alles dieses ist mehr oder minder abgeschliffen bei den Synoptikern, ja Lukas kombinirt eine ganz andre Veranlassung, Lokalität, Zeit und Umgebung, Luk. VII. 36 — 50, so dass man zweifelhaft wird, ob sein Bericht wirklich mit der Salbung der andern Evangelien aus Einem Faktum herstamme, aus überwiegenden Gründen aber die Identität doch behaupten muss.* Auch diese Erzählung ist entscheidend für den Charakter unsers Evangelisten. Hat er** aus der unbestimmtern Kunde wie etwa Matthäus und Markus sie geben, wo zwar Bethanien genannt ist, aber nicht die Familie des Lazarus, auch die Zeit nicht so bestimmt wird und nicht gerade Judas den Tadel ausspricht, — hat er aus jener unbestimmtern Kunde mit subjektiver Kombination 1. die Zeit *πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα* so ausgerechnet, dass Jesu erstes

---

* Schleiermacher über Lukas S. 111.

** Strauss a. a. O. I. 713.

Wiederkehren nach Bethanien ihm am natürlichsten durch den Dank einer Familie, der er den Lazarus wiedergeschenkt hatte, also gefeiert zu sein schien, 2. die rührende Handlung der Dankbarkeit der sonst als gefühlvolle Freundin Jesu bekannten Maria zugeschrieben, 3. darum die Martha auch vermöge ihres sonst z. B. bei Lukas bekannten Charakters aufwarten, 4. dieses subjektiven Pragmatismus wegen den Lazarus mit zu Tische liegen lassen, 5. das einer geizigen Gesinnung verwandte Wort des Tadels passend dem Judas zuschreiben zu können geglaubt, und 6. das Wort Jesu, diese Handlung werde nie vergessen werden, aus ähnlichem Pragmatismus in eine Andeutung des nahen Todes verwandelt: dann freilich müssten wir im vierten Evangelisten einen Mann erkennen, der mit dem ungefähr und auch vereinzelt ihm überlieferten Stoff, in freier Kombination und subjektivem Pragmatismus wenig anderes als einen historischen Roman geschrieben hätte. Zu dieser Annahme hat sich aber bisher so wenig Grund gezeigt, dass vielmehr der vierte Evangelist einzig mit den Einzelheiten auch eine historische Totalanschauung kund giebt, aus deren Mangel die Abweichungen der Synoptiker erklärlich werden. Die innere Wahrscheinlichkeit schon spricht für Johannes, das überschwengliche Dankgefühl ist motivirt; wo seine Begründung verloren war, suchte man es überhaupt in der Rettung des Weibes aus Sünde, und stellte sie als Sünderin vor. Wo einmal der Zusammenhang dieser Scene mit der Familie des Lazarus verloren war, konnte sich von selbst mancherlei Kombination bilden, bei Lukas Kontrast mit der kalten Gerechtigkeit der Pharisäer.

β. Der Einzug in Jerusalem XII. 9 — 19.

Auch in der gleich folgenden Erzählung vom Einzug in Jerusalem XII. 9 — 19 weiss Johannes den Grund dieses ausserordentlichen Enthusiasmus abzuleiten aus dem an Lazarus verrichteten Zeichen V. 17; erzählt dagegen nichts von der wunderbaren Art, wie Christus sich den Esel verschafft hätte,

deutet aber an, wie dieser Empfang Jesu die Feinde zu ernstern Maassregeln veranlasste.

γ. Die Nachfrage von Hellenen XII. 20 — 36.

Eigenthümlich ist dem Johannes die Erzählung, wie Hellenen, die das Fest besuchen, nach Jesu fragen XII. 20 ff. Man hat zuerst gefragt, warum Philippus von ihnen angegangen werde, dieser aber erst an Andreas sich wende, und in diesen Zügen den Beweis finden wollen, dass wohl auch hier nur ein Interesse, diese beiden Apostel hervorzuheben, Quelle sei; die Hervorhebung ist aber eine ganz gleichgültige, welche weder den Philippus über andre Apostel, noch den Andreas über Philippus stellt. Man hat unnützer Weise allerlei Gründe gesucht, warum diese Hellenen, dass sie Proselyten des Thors sein müssen, ist nicht nothwendig, sofern ja auch völlige Heiden die merkwürdige Stadt an Festen besuchen können, warum sie gerade an Philippus sich wenden, ob etwa er allein Griechisch gesprochen, oder ob sie ihn kennen und etwa selbst auch aus Galiläa sind. Man hätte aber alles dies nicht minder zu fragen, wenn ein andrer Apostel genannt wäre; griechisch spricht ja auch Petrus und ohne Zweifel die andern Apostel ebenfalls; ohne Zweifel wenden sich also die Hellenen zufällig an Philippus, weil sie doch irgend einen, gerade nahe stehenden Jünger anreden müssen. Warum sagt es nun Philippus zuerst noch dem Andreas und dann erst beide ihrem Meister? Sonderbar ist die modern kirchliche Wachsamkeit, welche antwortet, * weil Philippus bedenklich sei, ob diese Hellenen nicht etwa aus blosser Neugierde zu Jesu wollen, so ziehe er darüber den Andreas zu Rathe, als ob es Praxis gewesen, nur die schon mit erwünschtesten Gesinnungen Kommenden vorzulassen; vielmehr weil es etwas ganz besonderes, merkwürdiges, überraschendes war, dass Heiden Jesum sehen wollen, sagt es Philippus noch einem Jünger, vielleicht nur darum gerade dem Andreas,

* Tholuck a. a. O.

weil dieser eben zunächst bei ihm stand. Was nun weiter aus den Hellenen geworden, ob sie zugelassen wurden oder nicht, wird nicht erzählt, weil die Frage derselben unserm Evangelisten nur wichtig ist wegen der bei dieser Gelegenheit ausgesprochenen Worte Christi. Jesus, der trotz ähnlicher Wächterei seiner Jünger sogar Kinder zu sich kommen lässt, hat Besseres zu thun als nachzusehen, ob wohl nur Neugierde die Hellenen antreibe; er nimmt das Ereigniss, das erste Fragen von Heiden nach ihm als ein bedeutendes auf, ganz dem Standpunkt gemäss, dass sein persönliches Wirken nur Israel umfasse und erst nach seinem Tode die weitere Verbreitung beginnen solle, erinnert ihn die heidnische Nachfrage an den nothwendigen und nahen Tod, welcher erst Sieg und Verherrlichung schaffe. An Jesum selbst, nicht an spätere Dichtung mahnt das Bild V. 24, das Waizenkorn müsse in der Erde sterben, bevor es zur Pflanze werde. Daran reiht sich ein Erschüttertwerden durch den nahen Tod, und die Frage: „Soll ich bitten, Vater, rette mich aus dieser Stunde? doch ich bin ja nicht umsonst in diese Stunde gekommen, thue also, was deinen Namen verherrlicht!“ Nun sei eine Stimme vom Himmel gekommen: sowol habe ich dich verherrlicht als werde ich dich wieder verherrlichen. Das Volk habe gesagt, es habe gedonnert, Andre, es hat ein Engel mit ihm gesprochen; er aber: nicht meinetwegen sondern euretwegen (vrgl. XI. 42) ist diese Stimme geschehen u. s. w. V. 24 — 30. Man hat die Vermuthung aufgestellt,* es sei diese ganze Erzählung aus sehr unbestimmter Kunde vom Seelenkampf in Gethsemane gebildet, wieder gegen den sonstigen Grundsatz historischer Kritik, einfachere Erzählungen den wunderhaft ausgeschmückten vorzuziehen. Gerade unsre Erzählung bietet den Schlüssel dar, was wohl wirklich vom Himmel herab rufenden Worten und kommenden Engeln bei den Synoptikern zum Grunde liegen möge, und ganz in der wohlbekannten Wunderschätzung des Johannes ist hier Jesu Ausspruch gehalten, dass er selbst dieser Zeichen

* Strauss a. a. O. II. S. 467.

nicht bedürfe, sie aber willkomm heisse, wenn dadurch im Volke günstig für ihn gewirkt werde. Das Faktum selbst ist schwerlich durch die Theilung zu erklären,* subjektiv für Gottes Stimme Empfängliche hätten Stimme Gottes gehört, seien aber für den äussern Donner verschlossen gewesen; Andre hätten nur den Donner gehört. Den hörten wohl Alle, aber nur den Einen bedeutete er etwas und zwar das und das. Noch weniger wird man mit Wetstein sagen, die chaldäisch redende Stimme sei von denen, welche nicht chaldäisch verstanden, für Donner gehalten worden, als ob nicht auch fremde Sprache als artikulirte Töne gefasst würde. Dächte sich der Evangelist ein wirkliches Sprechen, so würde er theils λέγουσα einschieben, theils wohl auch aus Ehrfurcht den aramäischen Urtext selbst.

Nachdem die Wunder Jesu und die wunderlosen Erzählungen durchgangen worden sind, wird als eine eigene Kategorie nun zu betrachten sein

3. Die Auferstehung Jesu. Cap. XX.

Hier kommt zunächst in Frage, ob im vierten Evangelium Jesus seine Auferstehung voraussage.

a. Die Art des Todes wird nicht vorausgesagt.

Dass Jesus seine äussere Auferstehung, wie sie Cap. XX. dann erzählt wird, auch bei Johannes voraussage, lässt sich nicht darthun; auch darin erkennen wir einen Erzähler, der keineswegs ex eventu hinterher Jesu Reden gemacht oder wesentlich verändert hat. Wie die Idee der Himmelfahrt hier nicht in's äusserlich sichtbare Faktum sich niederschlägt, sondern als Hingang zum Vater, Erhöhung und Verherrlichung aufgefasst wird, so ist auch von keiner hievon verschiedenen

* Neander a. a. O. S. 568.

Auferstehung die Rede. Der Grundbegriff ist δοξάζεσθαι, welches sich zwiefach realisirt, theils zeitlos bei'm Vater, theils als nach dem Tode beginnendes siegreiches Aufleben Jesu im Geiste der Gläubigen und dadurch vermittelter Sieg über die Welt. Für die Richtigkeit dieser Auffassung zeugt auch, dass nachher die Apostel selbst wirklich nie von einer Himmelfahrt Jesu sprechen, ja vielleicht Pauli Briefe und die Apostelgeschichte ausgenommen, nicht einmal von sinnlicher Auferstehung, wenn wir auch sämmtliche apostolische katholische Briefe durchgehen. Es ist also offenbar wahrscheinlicher, dass die bei den Synoptikern so bestimmt vorausgesagte Auferstehung, welche dann doch Niemand erwartet, entstanden sei aus ex eventu bestimmten Aussprüchen Jesu über seine Verherrlichung, die auch Auferstehung heissen kann, als dass Johannes äussere Fakten in's Ideale verdünnt habe. Diese Erhöhung und Verherrlichung wird bisweilen so weit gefasst, dass der sie bedingende Tod mit in den Begriff aufgenommen ist. Namentlich ist dies der Fall bei ὑψωθῆναι, worin man wenn vielleicht Anspielung auf Kreuzigung mit Recht, doch mit Unrecht Beschränkung auf den Tod allein hat finden wollen III. 14; VIII. 28; XII. 32, 34. Das gewöhnliche δοξάζεσθαι kann III. 14 schon darum nicht stehen, weil es zum verglichenen Schlangenbilde nicht passt; der gemeinsame Begriff muss also sein: erhöht werden, so dass man weit und breit sichtbar wird; wie diese Erhöhung zu denken sei, ist nicht gesagt. An Kreuzestod scheint schon darum nicht bestimmt gedacht, weil V. 16 auch in ἔδωκεν nicht einmal gerade vom Tode, geschweige denn speciell vom Kreuzestode die Rede ist, sondern von Hingeben an uns, wie V. 17 ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς τὸν κόσμον; im weitern Verfolg ist daher gerade nur von Wirkungen Christi während seines Daseins in der Welt die Rede, und der Zusammenhang will zeigen V. 12 ff.: wenn schon Gewöhnlicheres von Nikodemus nicht verstanden wird, so sei das eigentlich Himmlische vollends nur der zu lehren im Stande, welcher vom Himmel herab gekommen ist. Darum, damit er es Alle lehre, werde er erhöht und so Jedermann sichtbar und

benutzbar gemacht werden; denn zur Rettung der Menschen habe Gott ihn hingegeben (aus dem Himmel an die niedere Erde), nicht dass er die Welt verurtheile, sondern dass er sie selig mache. Wirken werde er (Allen sichtbar, erhöht) wie ein Licht, — V. 20. Es ist also hier weder ausdrücklich vom Tode noch Auferstehung die Rede, vielmehr vom Sein und Wirken in der Welt, welches erst recht angehe, wann er werde erhöht sein, die Höhe erstiegen haben, welche ihm zur Rettung Aller bestimmt ist; an Kreuzestod ist höchstens leise angespielt, aber nur im Sinne des Erzählers; auch im Schlangenbilde ist ja eine Tödtung gar nicht als Mittel der Erhöhung gedacht.

Etwas bestimmter ist dieselbe Idee VIII. 28 ausgedrückt, indem die Ἰουδαῖοι es sind, welche ihn erhöhen sollen; darin liegt nun allerdings, dass Erhöhung durch Märtyrerthum, durch Verfolgung, Unterdrückung und wohl auch Tod V. 21, 22 gemeint sei; denn von feindseligen Leuten kann er Erhöhung nur so erwarten; hingegen an Kreuzigung speciell ist darum nicht gedacht, weil eben die Ἰουδαῖοι gar nicht kreuzigen XVIII. 31, 32. Wohl aber liegt in ὑψώσητε mit, dass Christus und seine Wirksamkeit gerade durch Märtyrerthum herrlicher werde, also die ἀνάστασις geistig angedeutet. Der Zusammenhang ist der: so lange ihr nur κατὰ σάρκα urtheilet, bleibt euch mein Sohnsein, meine himmlische Abkunft, verborgen, ihr selbst aber werdet einen Zustand der Erhöhung mir bereiten, welchem gegenüber jener fleischliche Standpunkt unhaltbar wird und die Kraft meines Wirkens sammt meiner Sohnschaft anerkannt werden muss V. 21 — 29.

Selbst XII. 32 — 34 ist die Kreuzigung nicht so vorausgesagt, dass wenn sie nie eingetreten wäre, Jesus eine falsche Weissagung gemacht hätte. Ganz richtig versteht im Allgemeinen das Volk ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς als Gegensatz zu ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα von einem Erhöhtwerden, womit ein Weggehen in's Jenseits verbunden ist; ebenso erläutert es Christus selbst V. 35: noch kurze Zeit ist das Licht unter euch, so lange ihr es noch habet, glaubet an dasselbe. Es scheint also erst dem Evangelisten hat bei seiner Neigung zu sinnigen

Anspielungen ex eventu der Ausdruck ὑψωθῆναι merkwürdig geschienen als zugleich auf's Kreuz deutend, das ja nachher wirklich das Mittel zu Jesu Verherrlichung geworden. Darum fügt er V. 33 diese Deutung, eben weil sie sich im Ausdrucke nicht von selbst versteht, als ex eventu erschlossen hinzu, in der sinnigen Weise, wie Johannes doppelsinnige oder doppeldeutige Worte auch sonst benutzt. Dazu stimmt nun der weitere Zusammenhang V. 20—27, es hätten Hellenen nach Jesu gefragt, dadurch ward Jesus an den nahen gewaltsamen Tod erinnert, den er immer als Bedingung weiterer siegreicher Ausbreitung seines Werkes betrachtet hat, eine Idee, welche nun am Bilde des verwesenden Samenkorns klar gemacht wird; überhaupt sei Hingabe des Lebens im Dienste Gottes erst Erlangung des wahren Lebens, daher seine Diener ihm darin nachfolgen sollen (unmöglich meint er speciell im Kreuzestod!). Jetzt bei'm Bewusstsein der Todesnähe ist meine Seele erschüttert (d. h. ich hätte so viel Grund zu zagen als ihr einmal, wenn euch die Prüfung auch naht), und was soll ich nun sagen? Vater rette mich aus dieser Stunde (d. h. Todesgefahr)? Aber deswegen bin ich ja in diese Stunde gekommen (um sie wirklich zu ertragen und durch Tod die Herrlichkeit zu erlangen.) So verherrliche denn Vater (durch meinen Tod) deinen Namen. — — Der Entscheid ist nun da, der Fürst dieser Welt wird hinausgeworfen werden (d. h. weil mit meinem Tode der Sieg meiner Sache gewiss ist,), und ich werde nun Alle zu mir emporziehen (gewiss nicht an's Kreuz!) Was also Jesus voraussagt, ist einfach Märtyrertod, welcher zu seiner Erhöhung sowol bei Gott als auf Erden unter den Menschen führen werde. Daher sind es die Ἰουδαῖοι, von welchen er das ὑψοῦσθαι erwartet; in dieser Kombination liegt jedoch das Kreuzigen speciell so wenig, dass auch der Evangelist erst wo Jesus dem Pilatus übergeben wird XVIII. 32 bei diesem Ausdruck anmerkt: ἵνα ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ πληρωθῇ, ὃν εἶπε σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. —

b. Auch die Auferstehung als äusserliche wird nicht vorausgesagt.

Wie Christus die bestimmte Art seines Todes nicht voraussagt, so bleibt in seinen Reden völlig unbestimmt, wie er durch den Tod zu erst rechtem Aufleben auf Erden gelangen werde, nirgends wird dieses Aufleben als äusserlich persönliche Auferstehung bezeichnet, überall vielmehr so, dass an diese gar nicht gedacht werden darf. Wie nun aber ganz entschieden die Synoptiker Aussprüche Jesu über seinen Tod ex eventu sehr bestimmt auf den Kreuzestod gehen lassen, so hat Johannes wenigstens in dem von Jesu gebrauchten Ausdruck ὑψωθῆναι hinterher eine Anspielung auf das Kreuz gefunden. Während aber die Synoptiker Jesum auch die äussere Auferstehung am dritten Tage vorhersagen lassen, obgleich dann doch Jedermann von ihr überrascht wird: hat hingegen Johannes auch diese Weissagung Jesu nicht so vom spätern Bewusstsein aus ex eventu ausgedrückt, hierin vielmehr das unbestimmtere, ideale in Jesu Reden so gewissenhaft festgehalten, dass geradezu der Zweck und die Bedeutung aller Abschiedsreden Jesu aufgehoben würde, wenn man ex eventu den Worten jene äussere Deutung gäbe. Offenbar könnte Jesus die Abschiedsreden gar nicht so halten, wenn er im Übrigen gesagt, oder auch nur gedacht hätte, in drei Tagen kehre er wieder in's verlassene Leben zurück.* Dieses erst noch zu zeigen, kann nicht nöthig sein; die einzige Stelle aber, wo sehr frühe schon Jesus eine leibliche Auferstehung vorausgesagt hätte, II. 21 ist wie wir oben gesehen, vom Berichterstatter selbst, als eine erst ex eventu entstandene Deutung bezeichnet in einem Geschmacke freilich, der nicht Johannäisch scheint.

* Daher Neander a. a. O. S. 642 an das Räthsel im Zusammensein des Göttlichen und Menschlichen in Christo erinnern muss.

c. Die Geschichte der Auferstehung selbst Cap. XX.

Wie vereinigt sich nun mit der vorausgesagten idealen Auferstehung die nachher Cap. XX. folgende Erzählung von äussern Erscheinungen des Auferstandenen. Vier Erzählungen erfüllen diesen Abschnitt, 1. wie durch Maria veranlasst die beiden Jünger das Grab besuchen, leer finden, die Tücher aber wohl zusammengelegt, und daraus mit Hülfe nun erst so verstandener Stellen des Alten Testamentes eine auch den Leib beschlagende Auferstehung glauben; 2. wie Maria Jesum sah, wenn auch erst später kennt; 3. wie er den Jüngern in Abwesenheit des Thomas erschien; 4. wie er den sämmtlichen Jüngern sich zeigte. Die beiden ersten Erzählungen stehen in merkwürdigem Verhältniss zu den beiden letztern, indem schon jene den Charakter eines Schlusses haben, dennoch aber diese noch nachfolgen. Der innern Verwandtschaft wegen lassen je zwei sich füglich gemeinsam betrachten.

α. Die ersten Beweise der Auferstehung XX. 1 — 18.

Dieser erste Abschnitt ist sehr ausführlich und genau. Am ersten Wochentage sehr früh sei Maria Magdalene (von der wir aus unserm Evangelium nichts erfahren, als dass sie XIX. 25 mit Jesu Mutter und andern Frauen am Kreuze stand, welche andern Frauen wohl darum bei Matthäus auch zu diesem Besuche des Grabes mitgehend gedacht sind), als es noch dunkel war, zum Grabe gegangen, und, weil sie den Stein abgewälzt fand, eilig zu Petrus und dem andern Jünger gegangen, ihnen sagend, man habe den Leichnam weggenommen und wir wissen nicht, wohin sie ihn gebracht haben, V. 1, 2. Die beiden Jünger seien nun zur Gruft hinausgegangen, der andre Jünger schneller laufend sei vor Petrus dort gewesen, habe sich hineingebückt und die Tücher da liegen sehen. Der nachkommende Petrus sei in die Gruft selbst hineingegangen, habe die Binden auch da liegen sehen und das Kopftuch an einem besondern Orte. Nun

sei der andre Jünger auch hineingegangen, habe gesehen und geglaubt; denn bis dahin hätten sie es aus der Schrift nicht verstanden, dass Jesus von den Todten auferstehen müsse. Nun hätten sie sich nach Hause begeben (wobei sehr natürlich ergänzt wird, dass sie ihre Vermuthung und Glauben der am Grabe stehenden Maria mittheilten.) V. 3 — 10. — Dies also war die erste Entstehung des Glaubens an Jesu Auferstehung; an gewaltsamen Raub des Leichnams lassen die wohl geordnet daliegenden Tücher nicht denken, daher erschliessen die Jünger, indem ihnen ein neues Verständniss alttestamentlicher Stellen (woraus die Synoptiker Voraussagungen Jesu machen) aufgeht, Jesus sei auferstanden. Hat nun dieser rasche Schluss etwas Auffallendes, zumal ja gerade unser Evangelium Jesum nur wie vorläufig des einbrechenden Sabbats wegen hier bestattet werden lässt durch bei der Auferstehung nicht wieder betheiligte Judäische Anhänger Jesu; daher die Vermuthung nahe lag, diese Personen könnten Jesu Leichnam schon, als Samstag Abends der Sabbat endete, in ein anderes Grab gebracht haben: so liegt doch gerade in dem Mangel an apologetischer Kraft eine Bürgschaft für die Treue der Erzählung, oder aus welchem Interesse könnte sie hinterher erst mythisch entstanden sein? Übrigens stellen sich die Jünger eine zwar auch den Leib betreffende Auferstehung vor, doch ohne alle Ahnung, als werde und könne sich darum der Auferstandene diesseits noch zeigen. Nehmen wir noch hinzu, wie die Sage, dass Jesus dem Petrus erschienen sei, ohne dass doch sonst die diesem hervorragenden Apostel gewordene Erscheinung erzählt wäre, auch an Paulus gelangte 1 Korinth. XV. 5; beachten wir, wie bei Mark. XVI. 4 ein unpassendes Hineinblicken in's Grab, worauf man gesehen, dass der Stein abgewälzt sei, ja ein Hineingehen der mehrern Personen, dort Weiber, sich erhalten, V. 7 die Weiber den Jüngern, besonders dem Petrus die Kunde der Auferstehung bringen sollen; sehen wir, wie Lukas XXIV. 8 das Sicherinnern an Vorhersagungen (freilich Jesu selbst) ebenfalls den Weibern zuschreibt, nachher aber die Kunde folgt V. 12, dass Petrus nun erst, nachdem

die Weiber diesen weitern Bericht gebracht hatten, zum Grabe gelaufen, sich hineingebückt, die Tücher gesehen habe und voll Verwunderung weggegangen sei; wie sodann Jesus zwei Jüngern erschienen sei und sie an weissagende Schriftstellen erinnert habe und dadurch ihr Glaube zu Stande kam, wie sodann V. 34 gesagt wird, Jesus sei dem Petrus erschienen: so wird es unendlich leichter sein, unsre Erzählung als Stammbegebenheit anzusehen, aus deren sich vereinzelnden Zügen viel andres entstanden sei, als umgekehrt zu vermuthen, dass aus den synoptisch aufgezeichneten Sagen und Erzählungen ein Späterer die unsrige gebildet habe. Man wusste von einer Mehrheit das Grab besuchender Personen, gab daher der Maria gleichzeitig die andern Weiber mit; wusste von Hineinbücken, Hineingehen in's Grab, schrieb es denselben Weibern zu; wusste vom Weggewälztfinden des Steins, kombinirte es daher mit dem den Weibern zugeschriebenen sich hineinbücken; wusste von einem nähern Antheil des Petrus an dem Glauben der Auferstehung, dachte sich daher eine wirkliche Erscheinung, die ihm geworden und die doch Niemand erzählen kann; oder wusste gar, dass er auch in's Grab hineinblickte, Maria aber vorher dort gewesen, und setzte das Hingehen des Petrus nach der Vision der Maria; wusste von einem Gesicht, das diese in und neben dem Grabe gehabt, und schrieb, die Mehrheit der Personen voraussetzend, diese Erscheinungen den Weibern allen wenigstens theilweise zu; man wusste von einem Zusammenhang des Glaubens an Jesu Auferstehung mit nun erst erkannten Weissagungen, und liess ihn theils durch die Engel, theils durch den Auferstandenen selbst hervorgerufen werden. Hier dem Johannes nicht den Vorzug geben, heisst das Einfache, Anschauliche dem unbestimmt und mannigfaltig durch einander sich kreuzenden aufopfern. Wo aber wird man sonst der historischen Kritik dieses gestatten?

Nachdem die beiden Jünger sich entfernt hatten, beginnt nun erst, aber einzig für Maria Magdalene das Wunderbare. Weinend blieb sie am Grabe, bückt sich hinein und sieht zwei weiss gekleidete Engel, hört sich von ihnen gefragt, warum sie

weine, und sich umwendend sah sie Jesus vor sich stehen ohne ihn zu kennen, hält ihn für den Gärtner und fragt, noch die frühere Besorgniss hegend, wo man Jesum hingelegt habe. Nun hört sie ihn Maria sprechen, erkennt ihn an dem Worte, schnell auf ihn zu sich wendend, hört sie das Wort: Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgefahren, geh aber hin und sag es den Brüdern, ich werde auffahren. Sie that wie ihr befohlen war. V. 11 — 18. Die Stimmung der Maria lässt füglich an ekstatische Vision denken,* darum sieht sie Engel, wo die Jünger keine gesehen hatten. Auch Paulus hat ja im Gesichte zugleich redende Stimme des Auferstandenen gehört. Ist diese Geschichte eine Vision, so ist damit freilich nicht gesagt, dass auch die andern Erzählungen nur Visionen beschreiben, oder alle von Paulus 1 Korinth. XV. 4 — 8 erwähnten Erscheinungen des Auferstandenen als Visionen zu denken seien; diejenige jedoch, auf welche hin Paulus erst glaubt, wird als Vision zu fassen sein. Da Jesus bei Johannes von einer äussern Auferstehung, die seiner warte, nie gesprochen hat, so kann sie auch kein für sein Reich schlechthin nothwendiger Artikel sein; hat eher nur den Werth, dem Kleinglauben der durch die Kreuzigung erschütterten Jünger nachzuhelfen. „Wären sie von der Überzeugung durchdrungen gewesen, dass Jesus als der Messias nothwendig auferstehen müsse, so hätten sie keiner solchen äussern Wahrnehmung zur Belebung ihres Glaubens bedurft.“** Daraus scheint folgen zu müssen, dass für gereifteren Glauben diese Nachhülfe entbehrlich wird, und die Kritik hier mit etwas zu thun hat, das immer indifferenter betrachtet werden muss, indem Ideales zu glauben weil man Äusseres gesehen hat, kleiner ist als zu glauben, ohne dass man gesehen hat, XX. 29. Worauf es den Aposteln ankam, das war nicht ein Wiederbelebtwerden Jesu für diesseitiges Dasein, sondern ein ewig siegreiches Fortleben jenseits und von da aus Wirken in's Diesseits.

---

* Neander a. a. O. S. 646.

** Neander a. a. O. S. 648.

β. Die Erscheinungen vor der Jüngerschaft, welche sehr unerwartet hier folgen V. 19 — 29.

Auffallend folgt nach der vorigen Erzählung, die wegen Ankündigung der Himmelfahrt ganz den Charakter eines Schlusses hat, nach welchem weiter keine Kunde mehr vom Auferstandenen zu erwarten sei, so dass V. 30, 31 gleich folgen könnten, noch ein Doppelbericht, wie Jesus den versammelten Jüngern zuerst ohne, dann mit Thomas erschienen sei, V. 19 — 25 und V. 26 — 29. Auffallender noch ist die ganz andre Art, wie Jesus sich hiebei zeigt. War er oben der Maria nicht gleich kenntlich, so tritt er hier gleich erkannt plötzlich unter die Jünger; wollte er von Maria sich nicht berühren lassen V. 17, so lässt er hier von Thomas seine Wunden befühlen, oder ladet ihn wenigstens ein, es zu thun. Ob indess hier eine Verschiedenheit vorliege, kommt noch in Frage, weil V. 17 so verschieden ist ausgelegt worden: *μή μου ἅπτου, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου.* Bei denen, welche an Scheintod denken, sollen die Worte nur Berührung der schmerzenden Wunden abwehren, denn noch sei er diesseitig. Andre denken sich, die Frauen hätten schon seine Füsse umfasst gehabt, nur Maria könne gar nicht loslassen und bekomme darum den zurechtweisenden Trost: ich bleibe ja noch bei euch, werde dir nicht entrissen.* Gegen diese Erklärung spricht aber der Ausdruck *ἅπτου*, und der eher das Gegentheil andeutende Auftrag, den Jüngern zu sagen, dass er auffahre. Wieder Andre finden den Sinn: bete mich noch nicht an, denn ich bin noch nicht im Zustande, welcher dann Anbetung verdient. Aber gerade das Anbeten ist nicht hervorgehoben. Die Worte sind kaum befriedigender Deutung fähig, wenn man nicht bedenkt, dass es visionäre Worte sind. Wie im Traum will in der Vision die schauende Person auf den Geliebten hin, darf und kann ihn aber nicht fassen; so sieht sich

* Neander a. a. O. S. 646.

hier Maria in diesem Triebe gehemmt durch das von Jesu ab zu den Jüngern hin sie mahnende Wort: „rühre mich nicht an (wie du versuchen willst); denn ich bin noch nicht in den Himmel erhoben (man könnte mich noch fassen wollen); ich steige aber hinauf zu meinem und euerm Vater; geh hin zu meinen Brüdern, und sag es ihnen;“ d. h. du könntest wieder mit mir Gemeinschaft wollen, mich fassen wollen wie irdische Naturen, weil ich noch nicht in den Himmel hinweg bin, könntest mich halten für einen der Erde noch angehörenden und verbleibenden, geh vielmehr, kündige den Brüdern an, dass ich zum Vater mich erhebe, nämlich, da das Präsens steht, eben jetzt. Abrupt, stossweise wie ekstatischer Gemüthsbewegung ziemt, ist was Maria hört: rühre mich nicht an — denn ich bin noch nicht im Himmel — geh zu den Brüdern und sag ihnen: ich steige auf u. s. w. Dass also vor „denn“ ein minder wichtiges Zwischenglied wegbleibt z. B.: du willst es, denkst es zu können, denn — — kann an dieser Stelle nicht auffallen. Wie man aber immer diese Worte auslege, so befremdet, dass Jesus, nachdem er wie scheidend der Maria noch einen letzten Auftrag an die Jünger gegeben, und zwar gerade ihnen Kunde zu bringen, dass er zu Gott auffahre, dass Jesus dann den Jüngern noch selbst erscheint. Dergleichen würde in synoptischen Evangelien nicht befremden, weil dort oft vereinzelte Erzählungen an einander gefügt sind, von denen keine um die andre zu wissen braucht; im vierten Evangelium hingegen giebt es sonst solche Missverhältnisse nur, wo der Spätere eintritt, den wir jedoch kleine Einschiebsel abgerechnet, sonst nur in Galiläischen Stükken fanden. Auch der Wunderbegriff hier möchte an den Spätern erinnern, dafür aber ist das Wort Jesu V. 29, welches den Glauben rühmt, der nicht auf äussern Wahrnehmungen ruht, nicht im Geschmack dieses Pseudojohannes, trotz IV. 48, wo er ein vielleicht ursprünglich ähnlich gemeintes Wort unpassend anbringt. Dass nach unsrer Erzählung, gleich hinter V. 18 der Schluss des Evangeliums ganz passend und nicht unerwartet kommen würde, wird Niemand leugnen; ja jeder unbefangenere Kritiker wird zugeben, von V. 29 zu der Schluss-

formel V. 30, 31 sei ein härterer Übergang als von V. 18 aus. Würde V. 19 — 29 nicht Johannäisch sein, so wäre auf Einmal viel Schwieriges erklärt. Das Grundfaktum wäre eine ideale Erhöhung Jesu, eine allerdings persönliche Aufnahme in himmlisches Leben, ganz so wie das Evangelium es bisher immer erwarten liess. Am Sonntag, d. h. am Tage nach Passah wäre den durch den schmachvollen Kreuzestod in ihrem Glauben an Jesus als den Christus, welcher wie er vorhersagte, ewig aber unsichtbar leben und geistig herrschen werde, erschütterten Jüngern dieser Glaube gekommen, veranlasst durch's leer Finden des Grabes und nun erst aufgehende Schriftstellen; nachher bestärkt durch ekstatische Vision, die der Maria geworden. Dann wäre die Lage der Jünger und ihre innere Umwandlung ganz die XVI. 20 — 24 geschilderte. Wir wüssten ferner, warum in den von Aposteln herrührenden katholischen Briefen von sinnlich äusserer Auferstehung Christi keine Spur vorkommt; wüssten, wie so die Abschiedsreden bei Johannes, sei es nun so gesprochen, oder so entworfen werden konnten, wie es keinen Sinn hat, wenn der Scheidende in drei Tagen wieder kommen will. Wir hätten endlich die Johannäische Auferstehung parallel dem Aufsteigen und Herabgekommensein vom Himmel, nämlich wesentlich geistig, so zwar, dass der Körper (wie Paulus von aller Körperauferstehung es sich denkt) mit zur fortgehenden himmlischen Existenz übergeht, aber umgewandelt in's Unverwesliche.

Die nun folgenden zwei Erzählungen bereiten Schwierigkeit nach allen Seiten. Soll Jesu Existenz noch diesseitiger, oder jenseitiger Art sein? Er ist plötzlich durch verschlossene Thüren in der Mitte der Jünger, plötzlich wieder weg, das scheint Vorstellung schon verjenseitigter Existenz, das Wunder also dieses, dass er dennoch sich diesseits noch zeigen kann. Wenn er sich dann aber betasten lässt und noch Wundmale hat, so setzt das doch wieder einen greifbaren materiellen Leib voraus und das Wunder wäre nun, dass er noch in materiellem Körper lebend, so räthselhaft kommt und geht und die übrige Zeit nicht sichtbar ist. Hält man fest, wie Johannes sonst immer, auch in seinem

Briefe von der Auferstehung spricht: so scheint damit höchstens vereinbar, dass nach Johannäischer Ansicht die Jünger von Jesu ewiger Auferstehung noch durch einzelne, geheimnissvolle Christophanien, ähnlich wie später noch Paulus, überzeugt worden seien, so jedoch dass Johannes diese blosse Nachhülfe nicht mehr als andre σημεῖα hervorhebt, und sich dadurch aus seiner idealern Auffassung dennoch nicht hinauswerfen lässt. Indess sind die schlagenden Gründe, welche in den Galiläischen Stücken spätere Einschaltungen erkennen lassen, hier nicht so entschieden vorhanden; es fehlen aber freilich V. 19 — 29 auch die charakteristischen Merkmale, welche den ächten Johannes sonst auszeichnen; denn nicht nur ist keine innere Beziehung des Abschnittes 1 — 18 auf das Folgende, sondern fast das Folgende als nicht mehr zulässig abgewiesen durch den Schlusscharakter von V. 17, 18. Auch wird darauf zu achten sein, dass der spätere Überarbeiter, welcher im Evangelium seine Einschaltungswunder zählt, dann im angehängten Cap. XXI. 14 nur die beiden Christophanien zählt, welche in der befremdlichen zweiten Hälfte des Cap. XX. enthalten sind. Dennoch wagen wir nicht zu entscheiden, ob diese qualitativ besondere Periode auch ein andres Verfahren desselben Erzählers veranlasst hat, oder ob wirklich die zweite Hälfte des Capitels anderswie hieher gekommen ist.

Nach allem Bisherigen bleibt uns Eines noch übrig, dass nachdem 1. die ächt-johannäischen Wundererzählungen, 2. die wunderlosen Erzählungen, 3. der Bericht von Jesu Auferstehung betrachtet worden sind, auch die Reden noch charakterisirt werden, durch welche Johannes so eigenthümlich sich auszeichnet, gerade auch im Gegensatz zu seinem spätern Überarbeiter, in dessen Einschaltungen fast kein einziges bedeutendes Wort Jesu sich findet.

4. Die Reden Christi bei Johannes.

Weit sorgfältiger als das Geschichtliche sind die Reden Christi, welche das vierte Evangelium giebt, schon von Vielen

geprüft worden, weil ihre Verschiedenheit von den synoptischen Reden Jesu mehr aufgefallen ist. Da die Untersuchung in der That überwiegend auf Vergleichung mit den synoptischen Evangelien zurückgehen muss, so wird sie passend zuerst beachten, was bei Johannes mit diesen zusammentrifft oder doch ähnlichen Charakters ist, sodann aber auch was bei Johannes den Reden Christi eigenthümlich ist in's Auge fassen.

a. Aussprüche, die den synoptischen parallel oder doch analog sind.*

Parallele, dem Inhalte nach zusammentreffende Aussprüche Jesu oder doch didaktische Elemente sowol bei Johannes als bei den Synoptikern giebt es nur kürzere, vereinzelte, meist Gnomen. Sehr selten trifft ein Gedanke sammt seinem Zusammenhang bei Johannes und andern Evangelisten zusammen. Dies ist der Fall bei der Schilderung der Wirksamkeit des Täufers I. 23, er sei „der in der Wüste Rufende: bahnet den Weg des Herrn," ein Citat aus Jesaj. XL. 3, welches auch Matth. III. 3., vorkommt, und ebenfalls von dem Täufer selbst ausgesprochen wird. Dann I. 27: „ich bin nicht würdig, ihm die Schuhriemen aufzulösen," trifft zusammen mit Matth. III. 12: ich bin nicht würdig, ihm die Schuhe zu tragen. Bei der Tempelreinigung stimmt II. 16: „machet meines Vaters Haus nicht zum Kaufhause" mit Matth. XXI. 13 überein, wo Räuberhöhle nur ein hyperbolischer Ausdruck ist. Bei der Salbung XII. 7: „sie hat das gethan zu meinem Begräbnisse" trifft zu Matth. XXVI. 12, wenn auch weniger concis ausgedrückt. Auch bei der Ankündigung der Verleugnung des Petrus XIII. 38: „der Hahn wird nicht auskrähen bis du mich dreimal wirst verleugnet haben," treffen die Synoptiker zu, und ebenso in einzelnen Worten der Leidensgeschichte.

---

* Lücke a. a. O. I. S. 241.

Parallelen andrer Art sind zutreffende Worte, welche aber nicht in einerlei Zusammenhang angebracht sind, sei es nun dass auf einer Seite eine Unrichtigkeit statt fände, oder was bei Gnomen von allgemeinem, sprichwörtlichem Sinn wahrscheinlich ist, dass sie bei verschiedenen Gelegenheiten von Jesu ausgesprochen wurden. Dahin gehört XII. 25: „wer sein Leben liebt, wird es verlieren" u. s. w.; ferner XIII. 20: „wer den aufnimmt, welchen ich senden werde, nimmt mich auf" u. s. w.: ein Gedanke, der hier, sofern die Rede nicht zusammengezogen wurde, weniger passt als Matth. X. 40; ferner XIII. 16: „der Knecht ist nicht mehr als sein Herr" u. s. w. Matth. X. 24 in die Sammlung von Vorschriften für apostolische Missionen aufgenommen; auch Joh. XV. 20 steht dieser Gedanke.* Alle diese Aussprüche sind objektiv behaltbarer Art, bei Johannes ebenso selten, als häufig bei den Synoptikern.

b. Reden, welche dem Johannes eigenthümlich sind.

Die meisten Reden des vierten Evangeliums sind ihm allein eigen und könnten schon ihres nicht behaltbaren Charakters wegen traditionell fast gar nicht überliefert werden. Auch jetzt noch würde ein Leser, der sie nachher aus dem Gedächtniss wieder geben sollte, weit subjektiver verfahren als ein Wiedererzähler der synoptischen Reden. Alle diese meist länger sich fortspinnenden Reden sind, so weit sie nicht in schon betrachteten Erzählungen vorkommen, wesentlich theils an die *Ἰουδαῖοι* bei verschiedenen Gelegenheiten gerichtet, theils als Eine Abschiedsrede an die Jünger.

α. Die polemischen Reden an die *Ἰουδαῖοι*.

Fast ebenso umfangreich wie die Abschiedsreden, aber durch die Cap. V — X. vertheilt sind die Reden an die

* Tholuck a. a. O. S. 16.

Ἰουδαῖοι. Man hat es auffallend und unhistorisch finden wollen, dass Jesus schon von vornherein in völlig fertiger Spannung mit den *Ἰουδαίοις* stehe und so entschieden sie bekämpfe. Es scheint aber auch hierin die Johannäische Darstellung gerade die wahre zu sein;* denn so gewiss Jesus auch in Jerusalem selbst sofort als prophetenartiger Lehrer auftrat und für das zu gründende neue Reich arbeitete, war auch die volle Opposition der damaligen Machthaber und Vorsteher Jerusalems, denn diese heissen *Ἰουδαῖοι*, gleich gegeben. Wachen sie, wie es bei'm geheimen Gefühl der entschwindenden Glaubenskraft gewöhnlich der Fall ist, mit Ängstlichkeit über dem ungestörten Fortbestand der gegebenen Verhältnisse, suchen sie Alles zu beseitigen, was das aufruhrlustige Volk in Kampf mit den heidnischen Oberherren bringen könnte: so muss ihnen ganz besonders jedes messianische Auftreten zuwider sein; in einer Zeit aber, wo die eigentliche Prophetie für erstorben galt, musste alles, was auch nur an prophetische Formen erinnerte, die messianische Richtung zu nehmen scheinen, d. h. die einzige Form der prophetenartigen Wirksamkeit, welche überhaupt noch für möglich galt. Es befremdet also nicht, wenn sowol Johannes, als Jesus sehr bald auf Veranstaltung der *Ἰουδαῖοι* über ihre Ansprüche befragt wurden. Dennoch ist's eine blosse Übertreibung, wenn gesagt wird, gleich von vornherein, sobald nur Jesus mit den *Ἰουδαίοις* in Jerusalem zusammen komme, lasse das vierte Evangelium die vollkommenste Spannung und Feindseligkeit eintreten. Gerade umgekehrt ist bei'm ersten Besuch Jesu in Jerusalem die Rede von einer Art freilich unzuverlässigen Glaubens II. 13 ff., ja Einer dieser *Ἰουδαῖοι*, Nikodemus zeigt ein vorläufiges Wohlgefallen an Jesu. Ebenso wird die erste Abreise aus der Hauptstadt III. 22 gar nicht wie später durch Nachstellungen der *Ἰουδαῖοι* veranlasst; Jesus hält sich vielmehr einige Zeit in der Landschaft Judäa auf; erst als er und seine Taufe noch mehr Zulauf fand als Johannes, zeigen sich Nachstellungen, welche die Abreise nach Galiläa veranlassen

* Lücke a. a. O. I. S. 128.

IV. 1, die namentlich von Seite der Pharisäer erhoben wurden. Bis hieher finden sich keine schärfern Reden an die *Ἰουδαῖοι*, obgleich er schon durch die Tempelreinigung sich offen als prophetischen Lehrer hingestellt hatte.

Als Jesus zum zweitenmal ein Fest in Jerusalem besuchte V. 1, wird der heftigere Conflikt durch eine Sabbatsheilung veranlasst, was wieder eine besonders pharisäische Opposition andeutet V. 16. Dass gerade Sabbatsheilungen diese erbittern, ist sehr begreiflich; sie missgönnen Jesu an sich schon den glücklichen Erfolg seiner Heilungen, geschieht es am Sabbat, so ist der religiös superstitiöse Grund höchst willkommen, die Person überhaupt zu verdächtigen. Zur Rechtfertigung beruft sich Jesus auf „seinen Vater, der auch ununterbrochen wirke" V. 17 — 19, ganz wie die Synoptiker Jesum als *κύριος τοῦ σαββάτου* auftreten lassen. Jesus kündigt nun offen an, dass von ihm aus eine Scheidung und Gericht über die Menschen sich verbreiten müsse, denn er theile ein höheres Leben mit, die Annehmenden beseligend, die Verwerfenden einem innern Gericht überweisend V. 19 — 26. Von diesem Gericht sind die synoptischen Gerichtsdarstellungen ganz ebenso verschieden, wie andre Ideen aus dem geistigen Gebiete verleiblicht werden. Diese ganze Wirkung leitet Jesus dann ab aus seiner Würde als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* V. 27, womit er auch bei den Synoptikern seine Messianität bezeichnet. Die Polemik gegen die *Ἰουδαῖοι* besteht hier nur in dem Vorwurf, dass ihr nicht Glauben an ihn eine Inkonsequenz sei V. 30 — 40, zu der sie durch Sucht nach Ehre und Beibehaltung angesehener Stellung in der Gesellschaft verleitet würden V. 41 — 44. Ausdrücklich mildert er die persönliche Collision mit ihnen durch die Versicherung, er sei nicht ihr Ankläger, da schon Moses sie der Inkonsequenz überführe, indem sie Weissagungen glauben, deren Erfüllung sie doch verschmähen V. 45 — 47.

Weiter geht die Polemik freilich in der, wie wir sahen, auf denselben Judäischen Aufenthalt fallenden Rede vom Essen des wahren Himmelsbrotes VI. 27 — 58. Suchet, sagt er, nicht irdische Nahrung (Ehre, Ansehn), sondern himmlische.

Sie veräusserlichen diese Mahnung und fordern ein Wunder ähnlich der mosaischen Mannaspendung. Jesus lehnt diese Veräusserlichung ab, und nennt sich selbst und seine Lehre das wesenhafte Brot vom Himmel, welches sie geniessen sollten V. 32 ff. Da sie ihm seine Abkunft von Joseph und Maria entgegen halten, so erwiedert er, ohne inneres Gezogensein vom Vater könne Niemand zu ihm kommen V. 41 — 47, eine Idee, die auch Matth. XVI. 16 zu finden ist.

Noch schärfer wird die Polemik bei'm dritten Besuche Jerusalems, der aber schon in die Zeit fällt, nach welcher Jesus nie wieder nach Galiläa zurückkehrt. Schon ist in Jerusalem eine Gährung der Meinungen über ihn entstanden VII. 12 und seine offene Anerkennung gefährlich V. 13. Die Ἰουδαῖοι wissen nicht, was sie denken sollen von dem nicht in üblicher Form gebildeten Lehrer. Jesus stellt die Nachstellungen gegen sein Leben wieder als inkonsequente Untreue an Moses dar V. 19, so wie die pharisäische Sabbatssuperstition als streitend mit liberalern Zügen im Gesetz V. 22, 23. Wieder nehmen Einige Anstoss an seiner bekannten Abkunft. Er giebt diese zu und behauptet dennoch seine göttliche Sendung V. 24 — 28. Nun lesen wir vom ersten Versuch, ihn zu greifen V. 32, und Jesu Erklärung, dass sein Untergang nahe sei V. 33. In einer andern Rede stellt er sich dar als das Licht der Welt VIII. 12 ff. mit Berufung auf das Zeugniss des Vaters. Wieder ein andermal droht er, sie würden sterben in ihren Sünden V. 21 und die wahre Befreiung nicht finden V. 32. Jetzt erst tritt die schneidende Polemik auf, sie seien Söhne des Teufels V. 42 — 44; es entsteht ein Tumult, in welchem sie ihn steinigen wollen V. 59.

Die Heilung des Blinden Cap. IX. bereitet Jesu wieder einige Sicherheit, weil sie aber am Sabbat geschah (was er nichts weniger als auszuweichen schien) V. 16, so opponiren die Pharisäer, und Jesus kündigt nahen Entscheid und Gericht an, durch welches Alle in geistig Sehende oder Blinde sich ausscheiden würden, V. 39 ff. In demselben Sinne stellt er X. 1 — 19 die Untreue der jüdischen Lehrer seiner Treue bis

in den Tod bildlich gegenüber, und erntet dafür den auch synoptisch bezeugten Vorwurf, er sei vom Teufel besessen V. 20. Neue Versicherungen seines Einsseins mit dem Vater veranlassen, weil als Gotteslästerung aufgenommen, wieder einen Versuch ihn zu steinigen V. 30, 31. Nach abermaligem Versuch, ihn zu greifen, begiebt er sich jenseits des Jordans V. 39, 40.

Es zeigt sich aus allen diesen Reden, dass Jesus im Allgemeinen früh den Conflikt erkennt, in welchen er mit den *Ἰουδαίοις* gerathen müsse, von Anfang an seine ausserordentliche Stellung vor ihnen einnahm, die schärfere Polemik erst anwandte, als das feindselige Verhältniss schon entschieden war. Unwahrscheinliches liegt nichts in dieser Darstellung der Polemik; es giebt aber Kritiker, welche nun einmal was Johannes schreibt, unwahrscheinlich finden, und hätte er wie Matthäus die antipharisäischen Reden wesentlich an's Ende der Wirksamkeit Christi gestellt, das ebenfalls unwahrscheinlich fänden und wohl mit mehr Recht klagen würden, Jesus provocire ja seine Hinrichtung durch die in der letzten Zeit so unbegreiflich schneidenden Angriffe auf die Pharisäer, ein Schein, welcher bei Matthäus nur darum entsteht, weil dieser Evangelist die antipharisäischen Reden an Einen Ort zusammenstellt, dazu nur Jerusalem wählen kann und Jesum erst in der letzten Zeit die Hauptstadt besuchen lässt.

β. Die Abschiedsreden vor den Jüngern XIII — XVII.

Die längste Rede bei Johannes bildet Abschiedsreden an die Jünger. Dass vor dem Abschied eine längere Ermahnung und Stärkung der Jünger werde statt gefunden haben, ist an sich wahrscheinlich und die Spur davon auch bei den Synoptikern nicht ganz ausgelöscht. Dort wird eine Rede angedeutet vor dem Aufbruch vom letzten Abendmahle. Der kurze Gedanke Matth. XXVI. 29, Mark. XIV. 25 erscheint bei Lukas XXII. 30 als Schlusswort einer weitern Rede über demüthige Unterordnung und Dienstfertigkeit, welche ganz an bei Johannes die Fusswaschung erklärende Ermahnung erinnert Joh.

XIII. 15 — 17, so dass man wünschen möchte, es wäre dem Lukas jene Fusswaschung nicht verloren gegangen, die weit passender als ein unbestimmter Rangstreit zu der Lehre geführt hätte Luk. XXII. 27, der zu Tische sitzt, sei höhern Ranges als der aufwartet; ich selbst betrage mich ja unter euch wie ein Diener; Worte, die wenn einmal die Fusswaschung dem Evangelisten unbekannt blieb, nicht genauer mit Joh. XIII. 14 — 16 zusammentreffen könnten. Weiter giebt Lukas ebenfalls noch vor dem Aufbruch an den Oelberg Reden Jesu Luk. XXII. 31 — 38, wovon V. 37 mit Joh. XIII. 31 übereinstimmt. Ferner geben auch die Synoptiker bei'm letzten Mahle auf verwandte Weise die Aussprüche Jesu über den Verräther, ja selbst das so bestimmte Wort Joh. XIII. 18: „der mit mir von einem Brote isst, hebt den Fuss wider mich auf," ist Luk. XXII. 21 nicht ganz verwischt; ebenso findet der ohne erwünschten genauern Zusammenhang gegebene Ausspruch Joh. XIII. 20: „wer den aufnimmt, welchen ich sende, nimmt mich auf" u. s. w. eine willkommene Parallele Luk. XXII. 35, 36, wo wenigstens auch vom Aussenden der Apostel die Rede ist. Diese Parallele bei Lukas weist am besten den Schluss ab, weil hier im vierten Evangelium eine Reminiscenz aus synoptischer Tradition in Vergleich mit Matthäus X. 40 ungeschickt angebracht sei, so könne kein Jünger Verfasser sein.* Vielleicht ist sogar die Verheissung Jesu Mark. XIV. 28, nach der Auferstehung wolle er ihnen vorangehen nach Galiläa, entstanden aus der Johannäischen Zusicherung seines geistigen Wiederkommens, welches nach kurzer Zeit der Angst statt finden werde. Endlich findet die Art, wie Jesus dem sich stark glaubenden Petrus die Verleugnung ankündigt, sehr zutreffende Bestätigung bei den Synoptikern Luk. XXII. 31 — 34, mag auch Matthäus und Markus diese Rede wie noch einiges andre schon auf den Oelberg verlegen, jedoch vor Ankunft in Gethsemane. Mit dieser Ankündigung der Verleugnung verbinden auch die Synoptiker eine Warnung an die Jünger überhaupt

* Strauss a. a. O. I. S. 661.

nebst Andeutung, dass sie muthlos sich zerstreuen würden, bis er auferstanden sie sammle Mark. XIV. 27, 28; Matth. XXVI. 31, 32 und stellen dieses nach einem Aufbruch und doch vor dem Ankommen in Gethsemane. Gerade so hat Johannes XIV. 31 die Ermahnung zum Aufbruch, lässt aber dann noch Reden folgen, unter denen sich Anklänge an jene synoptische Ermahnung und Warnung finden, z. B. „die Welt wird auch euch verfolgen" XV. 20; „weil ich nun fortgehe, werdet ihr betrübt, ich sende euch aber den Tröster" XVI. 6, 7, in welchem ich selbst wieder zu euch komme V. 13; „in kurzer Zeit sehet ihr mich wieder" V. 16; „ihr werdet weinen und wehklagen, aber eure Traurigkeit wird sich bald in Freude verwandeln" V. 20 ff.; und fast wörtlich wie das synoptische: „ich werde den Hirten schlagen und die Schafe zerstreuen!" steht Joh. XVI. 32: „siehe, ihr werdet zerstreut, jeder dem Seinigen nachgehen, doch ich bin nicht allein" u. s. w.

Dass Johannes die Abschiedsreden nicht erdichtet, dass solche wirklich gehalten wurden, ist also synoptisch bezeugt, sogar die Spur von Reden vor einer Ermahnung zum Aufbruch XIV. 31, worin man einen Beweis der Unächtheit finden wollte,* und Reden nach dieser, hat sich erhalten, indem die letztern während des Hinausgehens aus der Stadt gehalten wären, wenn Matthäus und Markus hier genau sind, die diese Aufforderung zum Aufbruch unpassend bei der Gefangnehmung geben, doch darin recht haben, dass sie nach dem Aufbruch vom Mahle noch Reden Jesu anführen. Es kann sich also nur fragen, ob die vereinzelten Bruchstücke der Synoptiker das Faktische dieser Abschiedsreden besser ausdrücken als die ausführliche Darstellung des Johannes; ob dieser mit subjektiver Willkür entweder aus wenigen wirklich geäusserten Worten Jesu seine Reden entwerfe, oder ob umgekehrt aus ungefähr so gehaltenen längern Ermahnungen und Fürbitten bei den Synoptikern nur vereinzelte Bruchstücke erhalten blieben. Dass wer solche, längere, unmittelbar dem bewegten Gemüth entquillende Reden nachher wieder-

* Strauss a. a. O. I. S. 661 ff.

geben will, jedenfalls mit ergänzenden Kombinationen dem was er noch weiss nachhelfen, im Ausdruck des Inhaltes fast überall, wo derselbe nichts bildliches oder sonst sehr behaltbares enthielt, frei und eigenthümlich verfahren musste, wird sich fast von selbst verstehen. Für die nicht nur vollständigere, sondern auch treuere Auffassung der wesentlichen Gedanken bei Johannes spricht entscheidend, dass er nicht wie die Synoptiker ex eventu die geistige Auferstehung und das Wiederermuthigtwerden der Jünger äusserlich fasst. Weit begreiflicher als dass der Verfasser des vierten Evangeliums zu einer Zeit, wo Jesu Auferstehung als äusserlich erfolgte geglaubt wurde, dieselbe idealisirt, ist dass die Synoptiker die ideal angekündigte veräusserlichen; haben sie doch auch, mehr an bildliche Äusserungen gewiesen, die Wiederkunft Christi Joh. XVI. 16, das damit beginnende geistige Gericht XVI. 8 — 11, auf ähnliche Weise, Parabolisches für genauere Lehre haltend, veräusserlicht, wie dem judaisirenden Sinne nur gar zu leicht begegnen konnte. — So kann die Johannäische Darstellung in Grundtendenz und Hauptgedanken, in behaltbarer ausgedrückten einzelnen Punkten wie XVI. 21 sogar wörtlich getreu sein, obgleich Manier und Styl ganz seine individuelle Sache sind und ebenso theils in Reden des Täufers, theils in eignen Reflexionen des Evangelisten wiederkehren. Die Ansicht also, nach welcher im vierten Evangelium aus blosser Kunde von gewissen Grundideen, die Christus gelehrt habe, diese Reden dann frei entworfen wären,* ist schon durch die nachgewiesene Zustimmung der übrigen Evangelien unwahrscheinlich geworden: denn dass der vierte Evangelist ja freilich auch die Elemente der Tradition gekannt haben müsse, jene Übereinstimmungen also begreiflich seien, erklärt uns wenig genug; oder warum soll er, wenn einmal hievon ausgegangen wird, nur in diesem Wenigen mit den Synoptikern zusammentreffen? Ein Autor, der im Sinne moderner Kritiker das Evangelium wesentlich

* Bretschneider a. a. O. S. 31. Strauss a. a. O. I. S. 675.

fingirt hätte, würde auch im Redeelement weit mehr um Ausgleichung mit der Tradition bemüht gewesen sein.

Der Zweck und Inhalt der Abschiedsreden ist wesentlich Trost und Beruhigung der Jünger, gegeben auf eine Weise, wie es hinterher, nachdem eine äussere Auferstehung bekannt geworden trotz der angeblichen Vorliebe zu mystischen Verdunkelungen* gar nicht mehr erfunden werden konnte. Der Trost wird gegründet auf ein kraftvolles Wiederaufleben Christi im Geiste der Gläubigen und dadurch herbeigeführte siegreiche Ausbreitung des Evangeliums. Dieses Wiederkommen Christi ist ganz parallel dem Kommen des παράκλητος und die Wirkung von beidem eine und dieselbe. Bei der letztern Form kommt eine andre Tendenz besser zur Darstellung, nämlich, die Jünger aus ihrer unselbstständigen Abhängigkeit von der Person Christi zu emancipiren. Schon in der ersten Rede XIII., XIV zeigt sich diese Absicht Jesu XIII. 20, 34, 35; dann XIV. 12: „wer an mich glaubt, wird die Werke auch thun, welche ich thue, ja noch grössere wird er thun;" dann in der zugesicherten Gebetserhörung, denn die Jünger sollen anfangen selbstständig zu streben und zu beten V. 13 — 16; dann in der Verheissung des Geistes, der sie in alle Wahrheit leiten wird und dessen Eingebungen den Worten Jesu selbst gleich zu achten sind V. 17 — 26; endlich in der Zumuthung, freuet euch, dass ich weggehe, sonst käme der Geist und damit eure Selbstständigkeit nicht V. 28. — Auch in der zweiten Rede XV — XVII. kehrt dieses Streben wieder: „Ich nenne euch von jetzt an Freunde, nicht mehr Knechte, weil ihr mit meinem Plane nun vertraut seid" XV. 13 — 16; ferner wiederholt er, dass sein Weggehen ihnen förderlich sei XVI. 7, 13; „sie sollen ihn fernerhin nichts mehr fragen, sich selbstständig an den Vater wenden," V. 23, 24. Endlich im Gebete Cap. XVII., wo sehr natürlich die in der Rede behandelten Hauptgedanken sich wiederholen, so dass hier über Wiederholungen zu klagen sehr sonderbar ist, kehrt dieselbe

* Strauss a. a. O.

Tendenz wieder. Von nun an sollen die Jünger selbst ewiges Leben in sich haben, V. 2 (vrgl. VII. 39), Christus hat auf Erden nichts mehr zu thun V. 4 — 9; von jetzt an ist die Sorge für sie dem Vater anheimgestellt V. 10 — 19; sie sollen nun Eins werden mit dem Vater, wie er Eins ist mit ihm V. 21, auch die Herrlichkeit Christi soll ihnen nun werden V. 22.

Diese Emancipation, welche aus dem Aufleben des πνεῦμα in den Jüngern entstehen soll, enthält endlich auch die Kräftigung und Beruhigung der Jünger über ihren Stand mit der Welt. Dahin gehören die Gedanken: was ihr für mein Werk erbetet, wird euch werden XIV. 12 ff.; meine Unschuld wird allgemein erkannt werden XV. 24 ff.; ihr, vom Geiste erfüllt, werdet von mir zeugen (was die Synoptiker erst an den Abschied des schon Auferstandenen anknüpfen,); keine Verfolgung werdet ihr scheuen, die ihr jetzt noch scheuen würdet; darum ist's gut, dass ich hingehe XV. 26 — XVI. 7; dieser in euch kräftig wirkende Geist wird dann auch die Welt im Gewissen überführen, dass es Sünde sei, nicht an mich zu glauben, dass meine Sache gerecht sei, dass wer ihr widersteht, einem innern Gerichte anheimfällt, XVI. 8 — 11. Zunächst zwar werdet ihr Schmerz und Traurigkeit haben, aber es sind nur die Geburtswehen, aus denen das Leben des πνεῦμα in euch geboren wird V. 16 — 22.

Die drei Ideen also, geistige Wiederkunft Christi in ihre Gemüther, Emancipation der Jünger zur Selbstständigkeit des Lebens im Vater, und Sieg über die Welt, sind die Faden, welche durch alle Abschiedsreden hindurchgehen. Dies scheint das Unerfindbare für späteres Bewusstsein, welches Jesum schon am dritten Tag äusserlich wahrnehmbar auferstanden dächte.

c. Verschiedenheit der ächt Johannäischen Reden von Jesu Aussprüchen in den eingeschalteten Stücken.

Das Ideale und Sinnige in all diesen Reden sowie in den bei historischen Erzählungen stehenden Worten Jesu trittt besonders zu Tage, wenn ihre Fülle verglichen wird mit der

Dürftigkeit und unbehülflichen Stellung der Aussprüche Jesu, welche in den eingeschalteten, Galiläischen Erzählungen vorkommen. Das einzige Wort, welches er bei'm Wunder zu Kana gesprochen hätte, II. 4: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen, meine Zeit (ὥρα) ist noch nicht da," ist in letzterm Gliede unjohannäisch ausgedrückt, und besteht aus einer sonst bedeutungslosen Abweisung der Ungeduld; V. 7, 8 gehören vollends nur zur Verrichtung des Wunders und sind ohne allen Lehrgehalt. — Im zweiten Stück IV. 43 — 54, ist V. 44 ein Wort Jesu und zwar ächter Tradition erhalten, aber durchaus unpassend hieher gestellt, ebenso gehört das wohl ebenfalls ächte Wort V. 48 an sich nicht hieher, endlich V. 50 „dein Sohn lebt" enthält nur die Bewilligung des Wunders ohne allen Lehrgehalt. Was Matthäus in seiner parallelen Erzählung VIII. 10 — 12 Bedeutendes und Lehrreiches hat, ist mit dem Zuge, dass der Hülfe Suchende kein Israelit war, verloren gegangen. — Im dritten Stück VI. 1 — 26 sind wiederum gerade die allenfalls noch bedeutendern Worte Jesu befremdend. Bloss zur Handlung und Lage gehören die Worte V. 5, 10 und 20, sind daher weiter ohne Bedeutung; ganz sonderbar hingegen ist V. 26 und scheint nur hieher gestellt, um die eingeschaltete Speisungsgeschichte mit der folgenden Rede zu verbinden. — So ohne bedeutenden Ausspruch ist bei Johannes selbst die kürzeste Erzählung nicht II. 14 — 21, giebt wenigstens ausser dem die Handlung rechtfertigenden Citat V. 16, die sinnvolle Äusserung V. 19, welche daher sehr ungleich gedeutet ward. — Betrachten wir endlich das Anhangscapitel, so spricht zwar Jesus wenigstens in der zweiten und dritten Scene mehr als in allen oben eingeschalteten Stücken zusammen genommen, aber mit Ausnahme dessen, was der dreimaligen Verleugnung des Petrus angepasst ist, und der auf bedeutende Weise ausgesprochenen Ankündigung des Märtyrertodes Petri, theils ganz unbedeutendes, nur zur Handlung gehöriges, V. 4, 5, 6, 10, 12, theils befremdlich benutztes V. 22. So bewährt sich unsre Hypothese auch wenn das Redeelement für sich in beiderlei Stücken verglichen wird.

Dritter Abschnitt.

Kritischer Werth beider Theile des Buches.

Als Resultat unsrer ganzen Untersuchung wird sich der kritische Werth sowol der Grundschrift als der Einschaltungen, die Beantwortung der Frage nach dem Verfasser der Grundschrift, die Benutzung beider für das Leben Jesu bestimmen lassen. Beide mögen entweder später abgefasst sein als die synoptischen Evangelien, oder doch gleichzeitig, oder wenn vielleicht sogar etwas früher, dann schwerlich in denselben Gegenden; denn dass Johannes die drei andern Evangelien so wenig kennt als diese das seinige, ergiebt sich aus dem Verhältniss der Evangelien selbst. Aus innern Gründen kann man keineswegs genöthigt sein, das vierte Evangelium weiter hinunter zu rücken als gegen Ende des ersten Jahrhunderts; denn mag es auch Zeit gebraucht haben bis ein dogmatischer Standpunkt der Christologie sich auf Basis der herbeigezogenen Logostheorie so harmonisch in sich abrundete, das geschichtlich Erschienene spekulativ begriffen wurde, so liegen ja weit früher schon in den Briefen des Paulus ähnliche Ideen und Auffassungen vor, die wenn auch nicht in das Theosophem gerade vom λόγος gebracht, doch wesentlich dieselbe Bedeutung haben, nur dass Paulus, ohnehin dem Historischen wenig zugewandt, ja weil er es nur von der Autorität Andrer hätte entlehnen müssen, bei seinem selbstständig apostolischen Bewusstsein, eben kein Evangelium schreiben konnte; sonst würde er sehr wahrscheinlich, obgleich Apostel und gesetzt er wäre Augenzeuge, in

ähnlicher pragmatisch das Historische durch Beziehung auf spekulative Grundideen abrundender Weise verfahren sein. Ein andrer, nicht rabbinisch geschulter Jünger bedurfte freilich längerer Zeit, bis sich das Gesammtbild Christi so dogmatisch in ihm abrundete. Indess wird Niemand beweisen, dass dieser Standpunkt erst in einer zweiten Generation, die ohnehin in allen erhaltenen Bruchstücken viel zu unbedeutend erscheint, sich bilden konnte, denn die Spekulation über den λόγος, welche das abrundende Element für die Geschichte wurde, ist theils sehr einfach, theils so gehalten, wie es mittelst alttestamentlicher Vorbereitung besonders in spätern und apokryphischen Büchern einem tiefsinnigern von der nur nicht gerade philonisch ausgebildeten, sonst weit verbreiteten Logosvorstellung berührten Jünger, sich im Verkehr mit hellenistischer Bildung leicht gestalten konnte. Finden wir bei Paulus die Richtung, das in Christo historisch Gegebene aus der Zufälligkeit des bloss historischen auf nothwendig in Gott und seinem Weltplan liegende, darum spekulativ anzuschauende Ideen zurückzuführen; finden wir selbst bei Petrus dasselbe Streben, die Erscheinung Christi aus nothwendigem Wesen und Rathschluss Gottes als Centralpunkt der ganzen Schöpfung zu begreifen, wie das ja in der messianischen Idee von jeher gegeben war: warum soll nicht Johannes hierin ungefähr die Mitte halten können zwischen den judaisirenden Aposteln und Paulus? Indess muss der Überarbeiter des Evangeliums, welcher die Galiläischen Erzählungen hinzugefügt hat, und darin in zwei Stücken mit den Synoptikern zusammentrifft, am Schlusse aber vollends eine breite legendenartige Vorstellung von der Masse des evangelischen Geschichtsstoffes kund giebt, ebenfalls auf eine eher spätere als frühere Zeit denn die synoptischen Evangelien führen. Aus innern Gründen, — wie unsicher die äussern sind, hat Lützelberger gezeigt, — würde unser viertes Evangelium also in die letzte Zeit, welche ein alt werdender jüngerer Jünger Jesu noch erreichen konnte, hinabzurücken sein, bis zu welcher theils die spekulativ dogmatische Richtung der Grundschrift, theils die legendenartig

empirische des Überarbeiters sich gestalten konnte. Auch das Letztere führt indess nicht zu weit hinunter, wenn wir bedenken, wie ja schon ein Presbyter Johannes, Papias u. A. unmittelbare Apostelschüler in legendenartigen Wundervorstellungen um ein Gutes weiter fortgeschritten sind, als unser Pseudojohannes.

Dunkel bleibt freilich das Verhältniss des wohl bald nach Verfassung oder Mittheilung der Urschrift zuschaltenden Überarbeiters; denn wie kommt ein Mann, welcher den sinnigen Johannes nicht einmal richtig auffasst, in ein so nahes Verhältniss zu diesem Evangelium? Wir können höchstens daran erinnern, dass Apostel oft nur sehr vorübergehend mit jüngern Gehülfen verbunden waren, der Fall also wohl möglich war, dass ein in Johannes Geist wenig eingeweihter Lehrer dennoch das Evangelium von diesem empfangen hätte und nun in sehr heterogenem Geiste ergänzte; heterogener Geist muss aber an sich schon da sein, sonst würde nicht für nöthig erachtet, Galiläisches einzuschalten und die Johannäische Schrift so mit der ordinären Evangelientradition zu vermitteln; denn dass Johannes selbst mitten in den Ländern jener Tradition wirkend, dieselbe so sich ausbilden liess und dort ein solches Evangelium schreiben konnte, ist sehr unwahrscheinlich. Kam es aber etwas später erst aus östlichern Ländern herüber, so ist sehr begreiflich, wie diese Zuschaltungen Bedürfniss scheinen konnten.

A. Die Urschrift.

1. Wer ist Verfasser der Urschrift im Historischen?

a. Ein Augenzeuge laut XXI. 24.

Als Verfasser des Evangeliums nennt die Kirche den Apostel Johannes, weniger wohl aus Verwechslung mit dem Presbyter Johannes, dessen grob chiliastische Ideen dies nicht

gestatten, als weil es aus dem Evangelium selbst erschlossen wurde. Dieses nennt im Anhangscapitel einen ἄλλος μαθητὴς, ὃν ἠγάπα ὁ κύριος als Verfasser (γράψας); und mit mehr Recht hat man in jenem Jünger den Johannes erkennen wollen, als Lützelberger neulich den Andreas.* Denn so wahr es auch ist, dass in der ersten Hälfte des Evangeliums Andreas öfter hervortritt, von da an gar nicht mehr, sondern ὁ ἄλλος μαθητὴς: so kann dennoch dieser mit jenem nicht Eine Person sein, weil ja I. 35 ff. gerade der mit Andreas zu Jesus gehende andere Johannesjünger in derselben zurückhaltenden Weise vorkommt, wie später immer ὁ ἄλλος μαθητὴς; weil ferner, da derselbe öfter neben Petrus vorkommt, es unwahrscheinlich ist, dass nie gesagt würde, der andere Jünger sei Bruder des Petrus, was von Andreas I. 41 ausdrücklich steht; weil endlich der Verfasser des Anhangs, welchem wir ja überhaupt die Notiz, dass ὁ ἄλλος μαθητὴς Verfasser des Evangeliums sei, allein verdanken, gerade in der letztern Geschichte ein Verhältniss dieses Jüngers zu Petrus darstellt, wie es zwischen Brüdern weit schwerer zu begreifen ist, als zwischen einem Zebedäiden und Petrus, da auch die Synoptiker eine Rivalität dieser beiden Brüderpaare andeuten. Freilich wüssten wir gerne näher, wie der Galiläische Fischer dazu gekommen sei, ein solches Buch zu schreiben, und fänden die Vermuthung leichter, dass der Verfasser eines wesentlich Judäa hervorhebenden Buches, bekannt mit dem Hohenpriester und seiner Dienerschaft, kundig dessen, was Nikodemus und Joseph von Arimathea thun, berichtet über Verhandlungen im Synedrium, ein Jünger gewesen sei, den Jesus aus den Ἰουδαίοις gewonnen habe, wie Mark. XIV. 51, 52 vielleicht Spur ist von einem solchen. Ein solcher wäre auch am meisten veranlasst gewesen, den Hass der Kaste, Synedristen, Ἰουδαῖοι, so zu schildern;** und hätte

---

* A. a. O. S. 202 ff.

** Unpsychologisch, wenn man auch nur an Paulus denkt, sagt Lützelberger a. a. O. S. 288, der Verfasser sei kein Judäer, da er so

vielleicht nicht bloss aus Gründen der Auswahl, sondern auch aus Mangel an Kenntniss die Galiläischen Erzählungen übergangen. Ein Schriftsteller, welcher sein einstiges Verhältniss zu Jesu immer von Judäa aus betrachtet, von dort aus auffasst und erzählt, könnte leichter so mit blosser Angabe der Abreisen Jesu nach Galiläa sich begnügen, ohne das dort Vorgefallene weiter zu berücksichtigen, könnte leichter diese schriftstellerische Bildung besitzen, von Specialitäten in Berathungen, Sitzungen des Synedriums, von der Behandlung des gefangenen Jesus wie dessen vorläufiger Verwahrung bei Hannas, Kunde haben und die Verhältnisse zu Bethanien genauer kennen. Hätten wir eine Spur von einem Judäischen Jünger Jesu, der etwa auch Johannes geheissen hätte, und sich wie Nikodemus weniger an die Galiläischen Apostel beharrlich anschloss: so würde man den Zebedäiden wohl längst aufgegeben haben für das Evangelium, wie für die Briefe, und sich denken, der Jünger habe später irgendwo die Würde eines Presbyter, wie er sich in Briefen nennt bekleidet, und dass noch ein andrer Presbyter Johannes vorkommt, sei gar kein Einwurf gegen jene Annahme. Ohnehin, dass der Lieblingsjünger gerade ein Zebedäide sei, ist mit nichts angedeutet, ja der Verfasser des Anhangscapitels scheint eher eine andre Vorstellung zu haben, wenn er unter den bei'm Fischzug anwesenden Jüngern die sonst nie im vierten Evangelium vorkommenden *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* und noch *ἄλλοι δύο* anführt XXI. 2, im Verfolg aber, ohne im mindesten einen Zusammenhang mit *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* anzudeuten, den *ἄλλος μαθητὴς* aufführt neben Petrus, so dass es mehr seiner Manier gemäss wäre, wenn er den *ἄλλος μαθητὴς* statt unter die Zebedäiden unter die zwei nicht weiter bezeichneten Jünger einrechnet; die Zebedäiden führt er wohl darum an, weil sie als Fischer bekannt waren. So ruht es eigentlich in nichts als hinzugetragener Vorstellung, wenn wir uns unter dem Jünger, der an Jesu Seite lag u. s. w. den

---

bitter gegen die Obern des Volkes und gegen die Juden überhaupt auftritt. Eher sei er ein geborner Samariter!

Sohn Zebedäi vorstellen, unser ἄλλος μαθητὴς kommt ja, ausser bei'm Täufer erst in der letzten Zeit wieder vor, was für einen in Judäa wohnenden Jünger begreiflich ist, wenn er vornehmern Standes, in Jerusalem wohnend ein eigenthümliches Verhältniss zu Jesu und den Aposteln hatte, was nur erklärlich ist, wenn dieser Jünger Jesum auf eigenthümliche Weise verstand, darum von diesem auf eigenthümliche Weise geliebt wurde. Durch eine solche Annahme wäre manche Schwierigkeit beseitigt, namentlich die, dass ja der gewöhnliche Apostel Johannes mit dem Bruder des Herrn Jakobus und mit Petrus die judaisirende Opposition macht gegen Paulus, als judaisirend wundersüchtig ist (die Juden verlangen Wunderzeichen 1 Korinth. I. 22), und darum nicht leicht Christum so auffassen kann wie im vierten Evangelium der Fall ist. Indess ist dennoch die Unmöglichkeit, dass der Zebedäide nicht Verfasser sein könne, nicht zuzugeben; theils konnte auch ein, ohnehin nicht eben armer Fischer aus dem verkehrreichen Galiläa bei tiefern Anlagen nachher im Apostelberuf, der den Geist sehr allseitig entwickeln musste, zu dieser Bildung gelangen; theils ist, dass Paulus im Galaterbrief den Johannes neben Petrus und Jakobus, dem Bruder des Herrn, aufführt, nicht eine so unübersteigliche Schwierigkeit, wie man neuerdings es dargestellt hat. Dass Johannes ja wie Petrus seinen engern judaisirenden Gesichtskreis nur durchgreifender, nach und nach werde erweitert haben, hilft freilich nicht aus; denn die Reden Jesu, wenn sie historisch sind, musste er doch früher schon kennen, und wie kann er diese pneumatischen Lehren Christi kennen und dabei doch wenigstens noch eine Zeitlang judaisiren? Wie könnte Jakobus, Petrus so bedenklich sein gegen die Zulassung der Heiden, wenn Jesus wirklich solche Reden gehalten hätte? Denn dass die Jünger ihn hörten, ohne zu verstehen, und später vom πνεῦμα erst rechte Wiedererinnerung und Verständniss bekommen hätten, wäre doch auch keine orthodoxe Aushülfe, indem ja schon bei der Conferenz mit Paulus die Jünger den Geist hatten. Man hat daher geschlossen, wenn Johannes auch Verfasser wäre, so habe er erst von später

erweitertem Standpunkt aus Jesum so reden lassen, wie er früher doch selbst nichts davon wusste.* Dass Jakobus engherzig jüdisch ist, wäre noch begreiflich, denn er wie von den ἀδελφοῖς τοῦ κυρίου gesagt ist, war während Jesu Leben ungläubig, hörte also seine Lehren nicht; dass aber Petrus und Johannes Zeugen der im vierten Evangelium enthaltenen Reden sein sollten und dann doch judaisiren, hat man für unvereinbar gehalten, und vom sicherern paulinisch bezeugten ausgehend, geleugnet, dass Jesus solche Reden und Ideen vorgetragen und gehabt habe. Aber wer sagt uns, wie weit die Übereinstimmung des Johannes und Petrus mit Jakobus gegangen ist, dass ihre Differenz mit Paulus eine solche war, bei welcher sie diese Lehren Christi gar nicht kennen konnten? Ganz natürlich sind und wirken die Apostel anfangs zu Jerusalem, setzen die Ausbreitung des Werkes Jesu unter den Juden fort, und müssen sich erst an die von Paulus geförderte neue Wendung der Dinge gewöhnen. Dass auch Heiden zuzulassen seien, darüber finden wir sie vollkommen einig, die Differenz betrifft nur Regulirung der äussern Verhältnisse beider Arten von Gläubigen, nur ihr Verhältniss zum mosaischen Gesetz, welches unter Judenchristen geradezu abzuschaffen auch dem Paulus nicht einfällt, sobald aber hier die Beobachtung noch fortdauerte, dann auch den Heidenchristen nicht völlig konnte erlassen werden, wenn man die Einheit aller Christen nicht gefährden wollte. So kam ein Vergleich zu Stande. Hatte Jesus sich selbst und seine Jünger unter Juden lebend keineswegs aus jüdischer Lebensart emancipirt, wenn er auch weit gegangen sein mag in der Opposition wider pharisäische Superstition, warum sollen die Jünger nicht Jesu Reden, auch die im vierten Evangelium enthaltenen kennen und dabei doch, im jüdischen Lande und unter Juden fortlebend, die jüdische Lebensweise fortsetzen? Namentlich von Johannes Ansichten hierüber erfahren wir übrigens auch in den Briefen des Paulus nichts weiteres. In diesen äussern Gestaltungen der Lebens-

* Lützelberger a. a. O. S. 179.

weise scheint Christus fast keine positiven Anordnungen gegeben, die Entwickelung der Verhältnisse, wie Organisation der Gemeinden, Stellung zum Judenthum u. s. w. völlig der Zeit und dem Geiste seiner Lehre anheimgestellt zu haben. Ob am Ende unser Verfasser der oder dieser Jünger gewesen, ob er wirklich Johannes hiess oder vielleicht gar Andreas, ob er Galiläischer Jünger war, oder Judäischer, ist keine Hauptfrage. Genug, wer das Anhangscapitel beifügt und V. 24 dort hinschrieb, wie man immer dessen Verhältniss zum Evangelium selbst auffasse, erklärt die Schrift für die eines Jüngers und Augenzeugen und zwar des Jüngers, welcher mit *ὁ ἄλλος μαθητὴς, ὃν ἠγάπα ὁ κύριος* u. s. w. bezeichnet wird.

Aber verdient diese Aussage Glauben? Hat er sie etwa selbst nur kombinirt aus innern Gründen? oder sein *οἴδαμεν* auf äussere Nachrichten gebaut? stimmt ihr die Beschaffenheit des Evangeliums zu? Wir sehen vor Allem nach, ob da, wo jener *ἄλλος μαθητὴς* als gegenwärtig genannt ist, die Erzählung etwa wirklich durch genaue Anschaulichkeit den unmittelbaren Zeugen kund gebe.

b. Anschaulichkeit der Erzählungen, in welchen *ὁ ἄλλος μαθητὴς* gegenwärtig ist.

Auch wenn der Evangelist ein unmittelbarer Jünger war, ist damit nicht gesagt, weder dass er nur bei Fakten gegenwärtig war, die er in sein Buch aufnahm, noch dass er nothwendig bei allen jedesmal selbst gegenwärtig war, die er wirklich berichtet; er kann selbst Gesehenes weglassen, und von Mitjüngern Erfahrenes aufnehmen; dies liegt in der Natur der Verhältnisse und ist XX. 30, 31 vorausgesetzt. Dennoch wird, wo Interesse war sich selbst als gegenwärtig errathen zu lassen, der Erzähler die ihn auch persönlich beschlagende Geschichte mit besonderem Interesse erzählen. Dies ist nun wirklich meistens der Fall, wo der *ἄλλος μαθητὴς* als

gegenwärtig genannt wird.* Schon 1. 35 ff. wird ein „andrer Jünger" aufgeführt, welcher mit Andreas zu Jesus geht. Wirklich ist hier mit ausgezeichneter Anschaulichkeit erzählt, was jeden Tag merkwürdiges vorgefallen sei, so dass man nicht nur überhaupt einen Augenzeugen erkennt, sondern einen Augenzeugen, dem jene Tage als besonders merkwürdig erscheinen. Wenigstens tritt nachher so genaue Angabe auf einander folgender Tage nie wieder ein, ausser wo auch die Synoptiker es haben, in der Leidensgeschichte, die gar nicht anders erzählt werden konnte. Ebenso ausgezeichnet durch bestimmte Anschaulichkeit ist die Erzählung von der Fusswaschung und Bezeichnungsweise des Verräthers XIII. 1 — 30, wo wiederum V. 23 „der Jünger, den Jesus lieb hatte" gerade als der bezeichnet ist, welchem der Vorfall am genauesten bekannt sein musste. Ebenso weiss der Erzähler Ort und Umstände der Verleugnung des Petrus sehr genau, weil XVIII. 16 ὁ ἄλλος μαθητὴς dabei ist. Wiederum ist er gegenwärtig am Kreuze Jesu, „der Jünger, den Jesus lieb hatte," XIX. 25 und darum ist er es, welcher die Übergabe der Maria an diesen Jünger erzählt, und genauer weiss, was bei der üblichen Sitte, die Kleider hingerichteter Personen zu vertheilen, in diesem Fall einer besondern Kleidung wegen besonderes vorging, dass man nämlich Jesu Unterkleid nicht vertheilte sondern verlooste, weil es ohne Nath aus Einem Stücke gewirkt war XIX. 23. Auf den Einwurf wenigstens, dieser Detail sei nur der citirten Stelle Psalm XXII. 19 nachgebildet, wäre zu erwiedern, dass die Synoptiker dieses Citat ja auch benutzen, ohne doch darum so zu unterscheiden zwischen Vertheilung und Verloosung, der vierte Evangelist aber gar nicht am Buchstaben des Alten Testamentes mehr hänge als die Andern. Endlich ist wiederum vor allen irgend erhaltenen Berichten über die Auferstehung der Abschnitt XX. 1 — 11 ausgezeichnet durch eine Einfachheit, welche auffallend hinter sonstigen Wundervorstellungen über die Art, wie man der Auferstehung gewiss geworden, zurück-

* Lücke a. a. O. 3te Aufl. I. S. 228.

bleibt; wieder ein Umstand, den nichts besser erklären kann als dass der ἄλλος μαθητής, welcher mit Petrus hier handelt, V. 2, 3, eben unser Berichterstatter selbst sei.

c. Erzählungen, bei denen der Jünger nicht anwesend sein konnte.

Zeichnen sich die Erzählungen, welche den „ἄλλος μαθητής" anwesend denken, durch besondere Anschaulichkeit aus, die wir um so leichter erkennen, weil gerade über jene Situationen Parallelberichte der Synoptiker vorhanden sind: so wird hingegen in andern Erzählungen ein Unterschied sein können, indem der Erzähler, auch ohne es zu sagen, die einen Begebenheiten gesehen und gehört hat, bei andern aber nicht anwesend war, also durch's Medium eines andern Erzählers die Kunde erlangt hat. Es kann unmöglich von allen Erzählungen, in denen allfällige Anwesenheit des „andern Jüngers" verschwiegen ist, ausgemacht werden, ob er doch dabei gewesen oder nicht. Wohl aber giebt es einige Erzählungen, die in sich selbst das Dabeisein der Jünger verneinen; solche Erzählungen sind also jedenfalls nicht von einem Augenzeugen, und es wäre sehr unbesonnen, sie nur dann für Produkte eines Jüngers zu halten, wenn die Anschaulichkeit des Augenzeugen in ihnen zu finden wäre. Das Gespräch mit Nikodemus und das Gespräch mit der Samariterin, der Beschluss des Synedrium XI. 47 — 53, das Verhör im Prätorium vor Pilatus, die Bestattung Jesu und die der Maria gewordene Erscheinung des Auferstandenen, kann von den Jüngern nicht mit gehört und gesehen worden sein; wir werden also hier nur die Anforderungen stellen, welche zu machen sind an einen Erzähler, der diese Dinge von irgend einem Andern her hat und zu einer Zeit in Erfahrung brachte, wo er schwerlich schon an einstige schriftstellerische Benutzung dachte, also deswegen etwa mit kritischer Genauigkeit seine Erkundigungen einzog. Die beiden Gespräche III. 1 — 21, IV. 7 — 26 können nur entweder von Nikodemus und der Samariterin, oder von Jesu selbst den Jüngern

mitgetheilt worden sein; in beiden Fällen natürlich nicht mit Vollständigkeit und wörtlicher Genauigkeit,* so dass auch ein Johannäischer Bericht darüber ziemlich anders ausfallen würde, wenn Johannes von Jesu selbst, als wenn er von Nikodemus und der Samariterin Mittheilung bekommen hatte; denn Jesus erzählte theils wie der, welcher im Gespräch der Leitende ist, es auffasst, theils den Jüngern wohl so, wie er es auch für sie bedeutend und lehrreich fand; Nikodemus und die Samariterin aber würden vom Standpunkt des Geleiteten aus erzählen und wohl auch schon nicht Alles so fassen und so würdigen wie Christus. Dass Jesus nun aus dem Gespräch mit der Samariterin den Jüngern nicht Alles selbst erzählt haben wird, ist eine natürliche Voraussetzung; jedenfalls aber musste gerade der Theil, welcher die Samariterin so überraschte, dass sie, obgleich es ihr nicht eben Ehre macht, es Andern erzählt hat IV. 39, und es Aufsehen machte unter den Bewohnern der Stadt, mit welchen die Jünger zwei Tage lang V. 40 verkehren, den Jüngern mit durch Erzählung der Samariter bekannt werden. So würde ganz begreiflich, wie was Jesus bildlich von der Ehe der Samariter mit fünf Götzen (Männern) und der eigentlich unächten, die sie mit Jehovah eingegangen hätten, gesprochen hat, nachher auch von Johannes selbst theils buchstäblich verstanden werden konnte, theils dann als genau an jenem Weibe so vorhanden. Damit wäre wohl mehr auszurichten als mit der Annahme, „es haben sich durch göttliche Fügung in den niedern Verhältnissen jener Frau die höhern ihres Volkes genau abgebildet.“** Denn fast superstitiös stellen sich sonst nicht übergläubige Kritiker vor, ein Johannes könnte in gar nichts eine theilweise irrige Vorstellung gehabt haben, und folgern dann mit merkwürdigem Schlusse, folglich sei das Evangelium nicht von Johannes, wenn hin und wieder z. B. II. 21, 22 etwas nicht eben richtig aufgefasst*** erscheint. —

---

* Lücke I. S. 241.

** Hengstenberg Beiträge zur Einleitung in's A. T. II. 24.

*** Neander a. a. O.

Hat also ein Jünger unsre beiden Gespräche jedenfalls nur aus zweiter Hand und diese schriftliche Darstellung, wenn er sich auch inzwischen oft der Sache erinnert haben mag, ganz gewiss erst nach Decennien dann so niedergeschrieben: so dürften die Kritiker ziemlich erfolglos im Kreise herumgehen, wenn sie diese Abschnitte benutzen möchten, um mit Beweisen, dass der Erzähler nicht die Treue des Augenzeugen verrathe, die Unächtheit des Evangeliums zu belegen.

Wie mit diesen Gesprächen, so verhält es sich zunächst mit Berathungen in Behörden, denen unser Evangelist nicht beigewohnt haben kann, er wäre denn ein Judäer und Mitglied des Synedriums gewesen. So die Scene im Synedrium nach der Erweckung des Lazarus XI. 47 — 53 kann nur aus Erzählung eines Andern, ja möglicher Weise durch dritte und vierte Hand dem Johannes bekannt gewesen sein. Dennoch wundern wir uns nicht, dass er hier so anschaulich berichtet, ja eine sinnige Bemerkung V. 51 einschiebt, die ihm nur entstehen kann, wenn er des von Kaiaphas gethanen Ausspruchs V. 50 sehr genau sicher ist; denn unser im Judäischen auch sonst so gut unterrichtete Erzähler kannte nicht bloss den Hannas und dessen Dienerschaft, giebt vielmehr hinlänglich zu verstehen, wie ihm gleich Jesu wohl bekannt geworden sei, was im Synedrium vorging; nennt er doch den Nikodemus mehrere Male, obgleich die synoptische Tradition nichts von ihm weiss und auch bei der Bestattung nur den Joseph von Arimathea anführt, der wirklich auch nach Johannes hier die hervortretende Person ist XIX. 38. Vielleicht hat man eben, weil man den Synedristen Nikodemus nicht kennt, aber doch wusste, dass ein Mitglied des Synedriums heimlich zu Jesu hielt, dem Joseph diese Würde zugeschrieben Luk. XXIII. 50. Anders ist es mit demjenigen Theile des von Pilatus aufgenommenen Verhörs, welcher im Prätorium vorging XVIII. 33 — 38 und XIX. 9 — 11. Gerade in diesen beiden Scenen aber blieben uns oben einige Schwierigkeiten übrig, die sich erst erledigen lassen, wenn man bedenkt, dass Johannes hier viel weniger ordentlich berichtet sein kann; denn dass Jesus vom Kreuze herab der-

gleichen ihm noch erzählt hätte, könnte höchstens von pedantischem Sinn vermuthet werden, der aus literärischen Interessen das Leben nicht fassen kann wie es ist.

Auch von der Bestattung Jesu und der Art, wie man von seinem Tod überzeugt worden, XIX. 31 — 42 kann Johannes nur durch Andre berichtet sein, also immerhin genaueres wissen als die Synoptiker, zumal wieder gerade Personen betheiligt waren, denen er nahe zu stehen scheint.

Endlich von den Auferstehungsscenen ist Johannes bei der zweiten XX. 11 — 18 nicht gegenwärtig, und abhängig vom Berichte der Maria selbst. So wird sich vollends die Schwierigkeit begreifen lassen in dem für die Exegese nicht leichten V. 17.

d. Erzählungen, bei denen die Anwesenheit oder Abwesenheit des Jüngers ungewiss ist.

Von den Erzählungen, bei denen weder die Anwesenheit des Jüngers bemerkt ist, noch die Abwesenheit sich von selbst versteht, wird es grössten Theils schwer halten auszumitteln, ob er dabei gewesen sei oder nicht. Doch scheint das erstere der Fall zu sein wenigstens bei der Erweckung des Lazarus XI., die mit grosser Bestimmtheit ausgeführt ist auf klar hervorgehobenem Hintergrund der damaligen Lage Jesu. Viel kürzer, und mehr nur die Thatsache angebend als eigentlich erzählend ist die Tempelreinigung II. 13 — 21, die Heilung am Teiche Bethesda Cap. V. 2 — 9, und die des Blindgeborenen IX. 1 — 7, so dass vielleicht diese Berichte von Andern her in Erfahrung gebracht sind; nur machen die den beiden letztern angereihten Reden diese Annahme doch wieder unwahrscheinlich, und der zusammendrängende Bericht von den Heilungen selbst mag mehr daher rühren, dass theils Heilungen, die Jesus verrichtet, dem Erzähler eine gewöhnlichere Sache waren als z. B. die Erweckung des Lazarus, theils eben darum beide Heilungen mehr nur, weil sie am Sabbat geschahen, als Boden und Anknüpfung für die Reden wichtig erschienen sind.

Dass von Jesu, der nun einmal allgemein als wunderbarer Helfer in vielen Krankheiten Aufsehen gemacht hat, zwei Heilungen berichtet sind, kann nicht auffallen, möchten wir auch, um sie mit moderner Therapie zu vermitteln, eine weit genauere Angabe aller Umstände wünschen als sie gegeben wird. Wenigstens sind wir nicht orientirt genug, um dieser zwei Heilungen wegen, das sonst seinen innern Verhältnissen nach für einen Jünger so angemessene Buch, ihm dennoch abzusprechen. Die Salbung XII. 1 — 8 scheint Johannes so genau zu erzählen, dass er selbst dabei gewesen sein kann; auch der Einzug in Jerusalem V. 13 — 18 hat oben schon in Vergleich mit den synoptischen Berichten ein günstiges Vorurtheil für Johannes erweckt. Die Gefangnehmung XVIII. 1 — 13 und Kreuzigung XIX. 16 — 30 enthält ebenfalls nichts, was ein anwesender Jünger nicht so erzählen könnte. Was aber endlich die beiden Erscheinungen des Auferstandenen vor den versammelten Jüngern XX. 19 — 23 und V. 24 — 29 betrifft, so sahen wir oben schon ihr missliches Verhältniss zu den vorher aus Autopsie und aus dem Bericht der Maria geschöpften Erzählungen.

2. Wer ist Verfasser der Urschrift in den Reden?

Kann nicht geleugnet werden, dass die Bedingungen, den erzählenden Theil des Evangeliums zu schreiben, füglich bei einem Jünger in spätern Jahren vorhanden sein konnten, so folgt nun die Frage, ob auch die didaktischen Elemente, Eingang, Reden Jesu, des Täufers und eingestreute Reflexionen so von Johannes könnten ausgegangen sein: denn dass in allen diesen didaktischen Elementen Eine Manier und Styl herrscht, wird wie die Verwandtschaft mit dem Johannäischen Briefe nicht geleugnet werden, so wenig als die Verwandtschaft vieler im Briefe vom Autor ausgehender Ideen mit Gedanken, welche im Evangelium von Jesus oder dem Täufer ausgehen. Ein gewisser Plan und Fortschritt in

den vorkommenden Reden durch's ganze Evangelium lässt wie das Geschichtliche einen Autor errathen, dem der Stoff ein wohl überschautes Eigenthum geworden. Nach der einleitenden Spekulation vom λόγος und daran angeknüpftem Zeugniss des Täufers, beides hieher gestellt um im Allgemeinen Jesum als Sohn Gottes einzuführen, folgt im Gespräch mit Nikodemus die Lehre vom ἄνωθεν γεννηθῆναι, von Oben geboren werden, da die Deutung Wiedergeburt nur entstanden ist, weil man des Nikodemus Antwort von noch einmal geboren werden zusammentreffend dachte, statt zu merken, dass er nur seine Behauptung diese Geburt von oben sei unmöglich, mit einer ähnlichen physischen Unmöglichkeit klar machen will. An die Lehre von der Wiedergeburt wird die in Vergleich damit „himmlische", verborgenere Lehre angeknüpft, dass der Messias durch Untergang siegen werde III. 14—19. Im Gespräch mit der Samariterin erscheint die Lehre, dass Jesus es ist, welcher das Wasser des Lebens spendet; in Cap. V. wird er als Beleber der geistig Todten und als Richter dargestellt; VI. 29—58 als Spender des ächten Himmelsbrotes, mit dem Jesus sich und seine Lehre identificirt; in VII. 14—29 ist gezeigt, wie er, obgleich eine menschliche Person gleich andern und von bekannter niedriger Abkunft, dennoch aus Gott sei und lehre; ähnlich V. 37—53. In Cap. VIII. wird diese Würde Jesu den Pharisäern gegenüber behauptet V. 12—29; die höhere Würde, welche er gebe mit der der Abstammung von Abraham verglichen 30—58. In Cap. X. wird Christus als der ächte von Gott kommende Lehrer den Pharisäern gegenübergestellt V. 1—18, von da aus seine Einheit mit dem Vater gelehrt, V. 22—38; endlich in Cap. XII. bei Gelegenheit von Hellenen die mit seinem Tode beginnende herrlichere Ausbreitung seines Werks angekündigt V. 20—36. — Die Angabe des Gesammtresultates, dass Jesus, obgleich so grosse Zeichen thuend, doch keinen Glauben gefunden; und wer noch aus den vornehmern Ἰουδαίοις an ihn glaubte, es heimlich hielt, XII. 37—43, obgleich Jesus sich auf Gott und das Gewissen der Zuhörer selbst berufen hatte V. 44—

50, leitet nun sehr passend zu den Abschiedsreden über, welche den geistig siegenden im äussern Untergang aufzeigen.

Ueberschaut man diese didaktischen Redemassen, so wird zwar kein Plan entdeckt, der so bestimmt wäre, wie ein solcher Verfasser ihn zum Grund legen würde für ein wesentlich zu dichtendes Buch; wohl aber ist so viel Planmässiges vorhanden, als für ein aus reichem Stoff eine Auswahl treffendes Buch zu erwarten ist; nur denke man sich die Auswahl nicht erst zur Zeit des Schreibens aus damals noch vollständig vorliegendem reicherm Stoffesgebiet getroffen. Diese Auswahl ist vielmehr bei Abfassung des Evangeliums nur abgeschlossen und fertig geworden, geht aber von selbst durch's ganze Leben des Jüngers fort, indem er theils schon Anfangs sich mehr für das interessirt haben wird, was ihm individuell am meisten zusagte; theils im weitern Ablauf der Jahre sich immer mehr das Bild Christi abrundete. Die ungefähre Planmässigkeit in den hier mitgetheilten Reden scheint eine ganz natürliche, darum mit der Geschichte übereinstimmende zu sein. Nachdem Christus durch einleitende Erörterungen des Evangelisten und Aussprüche des Täufers als Messias und Sohn Gottes in tieferm, mystischem Sinne angekündigt ist, zeigt Jesus sich selbst nach seinem Wesen und Wirken rein thetisch, indem mehr nur der negative Widerstand der Trägheit und nicht geweckten Empfänglichkeit den Boden bildet, auf welchen er wirkt, Nikodemus, die Samariterin. Nachher wird Jesus wesentlich als derselbe aufgeführt aber schon polemisch wider erwachten aktivern Widerstand der *Ἰουδαῖοι*, was von Cap. V—XII in steter Steigerung begriffen ist, eine Steigerung, welche auch den diese Reden begleitenden Handlungen und Erzählungen abgemerkt wird. Nun ist der Bruch entschieden, und jetzt zeigt sich in den Tagen, ja Stunden des Abschiedes die geistige Siegeskraft Christi in voller Herrlichkeit. — Wir tragen nicht das mindeste Bedenken, dass ein Jünger und Augenzeuge, der eine hinlängliche Bildung sich erworben, um Jesu Leben als Ganzes aufzufassen, es so auffassen kann.

Liegt nun in der Gesammtanordnung nichts, das von einem Jünger Jesu nicht ausgehen könnte: so frägt sich weiter, ob die Art, wie jedesmal gerade der und der Stoff auf die und die bestimmte Gelegenheit verlegt wird, vom Jünger nicht so könnte ausgegangen sein. An sich freilich wird Jesus z. B. von der Geburt aus dem Geiste nicht bloss mit Nikodemus gesprochen haben, sondern noch oft bei andern Veranlassungen, ohne dass Johannes es aufbewahrt hätte; eben dasselbe wird der Fall sein mit den nachher dem Nikodemus vorgeführten himmlischen Dingen, nämlich der Aufrichtung einer Erlösung, welche der himmlische Vater in so grosser Liebe gewollt habe und nun ausführe, dass er seinen Sohn in die Niedrigkeit des irdischen Lebens, ja in den Tod hingebe. Am nächsten kommen diesem Vortrag die Stellen, wo Christus sich als das Licht der Welt bezeichnet XII. 46 ff. V. 35. Dass er als Wasser des Lebens nicht bloss vor der Samariterin sich dargab, ist uns VII. 37 aufbewahrt. Dennoch begnügt sich Johannes, eine einzige Erzählung zu geben, bei welcher diese Ideen weiter ausgeführt wurden. Unter den Reden sodann, welche polemisch vor *Ἰουδαίοις* gehalten sind, ist besonders die Speisungsrede VI. 29—40 die genauere Durchführung oft vorgekommener Gedanken, welche in noch andern Vorträgen mitzutheilen der Jünger nicht veranlasst sein kann. In diesen Lehren allen liegt nichts, was materiell mit den bei den Synoptikern aufbewahrten Ideen Christi nicht übereinstimmen würde; Matth. XI. 26—29 ist sogar die Johannäische Schilderung des schroffen Verhältnisses gegen die leitenden Classen des Volkes, ganz erwünscht bestätigt, so wie die scharfen antipharisäischen Reden Matth. XV. XVI. fast noch überboten werden. Die Polemik gründet sich wesentlich darauf, dass freier Annahme dargebotener höherer Belebung und Erlösung ein inneres Gericht für die Verschmähenden nothwendig nachfolge, wenn auch Jesus so wenig dieses Gerichtes wegen gekommen ist, als die Sonne vorhanden ist, um auch Schatten zu veranlassen. Daher giebt sich Christus als zum Gerichte vorhanden, und doch nicht

in der Absicht des Richtens gekommen III. 17, 19, V. 45 verglichen mit V. 20—30, welches die Hauptstelle ist, um die Idee des Gerichtes auszuführen.

In der Art, wie die Hauptausführung solcher Ideen in bestimmter Erzählung vorkommt, der didaktische Stoff also vertheilt ist, würde erst dann ein Verdacht geweckt, wenn darin eine planmässige Abrundung durchgeführt wäre, und lauter Stücke vorkämen, die je eine Hauptlehre an einem Faktum individualisiren würden. Statt dessen finden wir aber neben Erzählungen, in welchen Eine Idee durchgesprochen wird, auch Gespräche, die zu keiner bestimmten Einheit zusammengehen, und wiederholte Besprechung einer und derselben Materie bei verschiedenen Gelegenheiten; endlich in der grossen Abschiedsrede zwar Einen, wenigstens nur einmal abgetheilten, Akt, ohne dass doch die Materien bestimmter als die lebendige Bewegung es mit sich brachte, geordnet wären. Alle diese Verhältnisse sind aber weit leichter zu begreifen in wirklich referirender Schrift, als in einem aus apologetischem Interesse später fingirten Buche.

Was Ausführung im Einzelnen und Styl betrifft, so muss der Natur der Sache nach hier das von Jesu ausgegangene mit dem Johannäischen auf kaum mehr unterscheidbare Weise in Eins verschmolzen sein. Zwar fast in jeder Rede Jesu gab es objektiv im Ausdruck behaltbare Stellen, die dem übrigen als Anhalt dienen; z. B. im Gespräch mit Nikodemus sind mehrere plastisch ausgedrückte Gedanken; leicht mittheilbar ist die Forderung Jesu V. 3, die sich auszeichnende bildliche Erwiederung V. 4, die Sentenz V. 6, das erläuternde Bild V. 8; und wohl nicht ohne Grund kehren gerade solcherlei Worte im Evangelium nicht wieder, weil sie eben nicht die von Johannes ausgehende Darstellungsweise sind: dagegen giebt es auch Stellen, wo nichts als die Tendenz des Gedankens ohne speciellen Ausdruck behaltbar war, Ausdruck und Styl also Eigenthum des Schriftstellers sind und eben darum in ähnlicher Manier auch sonst wiederkommen. Der Art scheint in demselben Gespräch V. 9 — 11 und V.

15—18. Gerade was ohne den Charakter objektiver Behaltbarkeit, ohne plastisch sich auszuzeichnen, dennoch häufiger vorkommt, wird am sichersten Eigenthum des Johannes sein was den Ausdruck betrifft, darum sowol in seinen eignen Reflexionen und seinen Briefen, als auch in den Reden sowol Jesu als des Täufers wiederkehren. So III. 32, 33, wie III. 11; III. 32 wie I, 5, 11. Ob nun das Eigenthümliche des Erzählers stärker oder weniger stark den einst empfangenen Gedankeninhalt bestimme; in beiden Fällen kann der Verfasser ein Augen- und Ohrenzeuge sein, nur haben wir Jesum hier nicht so unmittelbar redend vor uns wie etwa in synoptischen Gleichnissen; sondern wir haben ihn durch's Medium der eigenthümlich ausgebildeten Auffassung des Jüngers, treuer in der Gesammtauffassung, individueller gefärbt in Detail und Ausdrucksweise.

3. Die Aechtheit der Grundschrift dargethan durch Vergleichung mit den Synoptikern. *

Es stimmen also die einzelnen Stücke des Evangeliums überein mit dem Verhältniss des ἄλλος μαθητὴς zu ihnen. Wo dieser als anwesend erwähnt wird, ist die Erzählung (vielleicht zufällig ohne Wunder) bestimmt, anschaulich; wo er nicht anwesend sein konnte, ist sie auch minder befriedigend wie im Gespräch mit Nikodemus, der Samariterin, in den Theilen des Verhörs, welche Pilatus im Prätorium vornahm, u. a. m.

Die entscheidende Frage aber, ob unser Buch nicht etwa bloss später aufgezeichnet, sondern ein Produkt sei aus späterm Bewusstsein als die synoptischen Evangelien; oder ob vielmehr eine ältere und ursprünglichere Auffassung, wenn auch erst später niedergeschrieben, dem Buche zum Grunde liege, lässt sich nur durch Vergleichung mit den Synoptikern

* Lücke a. a. O. I. S. 195 ff.

beantworten. Es ist verdienstlich, dass die neuste Kritik * die Frage nach Aechtheit oder Unächtheit dahin geschärft hat, ob ein späteres Bewusstsein hier Quelle sei, oder ein apostolisches; denn so lange nicht dargethan wird, dass nur eine spätere Generation so schreiben konnte, ist's theils unwichtig, ob gerade der Zebedäide Johannes oder ein andrer Augenzeuge und Jünger Verfasser sei; theils niemandem zuzumuthen, darum, weil individuelle Manier und Styl z. B. Jesum und den Täufer gleich reden lässt, oder weil zur ursprünglichen Auffassung eine erst mit den Jahren erlangte schriftstellerische Bildung und dogmatische Entwicklung hinzugekommen ist, zu behaupten, das Buch könne von keinem Jünger sein. Diese Ansicht kann also nur siegen, wenn sie den Beweis liefert, dass eine die Auffassung des Augenzeugen ausschliessende Gestalt von späterm Bewusstsein hier gehandelt habe. Das aber auszumitteln haben wir keinen andern Weg, als die synoptischen Evangelien zu vergleichen, deren gesammelte Traditionen jedenfalls älter sind als die Bücher selbst; und in den Briefen derjenigen Apostel besonders, welche Augenzeugen waren, nachzusehen, wie sie etwa das Historische des Lebens Jesu mögen betrachtet haben. Das letztere ist freilich ein dürftiges Hülfsmittel, weil eigentlich sicher auf nichts zu bauen ist als auf den ersten Brief Petri, denn ohne Zirkel in der Beweisführung darf man die Johannäischen Briefe nicht mit benutzen. Paulus war nicht Augenzeuge, verkehrt freilich mit solchen, hat aber gar keine Richtung aufs Geschichtliche 2 Korinth. V. 16. Daher bleibt ausser wenigen zufälligen Notizen in den Briefen nichts übrig als die synoptischen Evangelien, und unsre Frage muss lauten: Liegt diesen oder liegt dem vierten Evangelium eine ursprünglichere Kunde von Christi Leben und Wirken zum Grunde?

Während die Einen so, die Andern anders entscheiden, kann nach der bisherigen Untersuchung weder diesen,

* Bruno Bauer.

noch jenen beigestimmt werden. Wenn die neuere Theologie, welche im Gegensatze zu Rationalismus und Supernaturalismus das Wesen der Religion ursprünglich als Gefühl oder Bestimmtheit des Selbstbewusstseins fasst, eben darum eine entschiedene Vorliebe für das vierte Evangelium gehabt hat: so war auch die opponirende Vorliebe für die Synoptiker in ihrem Rechte, gesetzt auch, sie sei ebenfalls weniger aus historischen Untersuchungen entstanden als dem Standpunkt zu lieb, welcher die Frömmigkeit lieber ein Erkennen oder Thun nennt. An die letztere von fortwirkendem Rationalismus und Supernaturalismus ausgehende Vorliebe für die Synoptiker schliesst sich die modern negative Kritik an, vielleicht aus dem Interesse, gerade das minder Haltbare und Geistvolle der Quelle des Christenthums näher zu denken und so die Befreiung aus den Banden der Autorität leichter zu bewerkstelligen. Die Bevorzugung des Johannes und die der drei andern Evangelien haben wohl beide gleich viel Recht und Unrecht; denn die Frage muss getheilt werden, wenn sie genaue Antwort finden soll. Ein andres ist die Gesammtanschauung vom Leben und Wirken Christi, ein andres die einzelne Erzählung, ein andres der Gesammtinhalt der Reden Jesu, ein andres der einzeln gehaltene Vortrag. Daher fragt sich genauer, ob in allen diesen Kategorien der Vorzug reinerer Treue auf Einer Seite liege.

a. Vergleichung betreffend die Reden im Einzelnen.

Ohne dass neue Untersuchung nöthig wäre, resultirt schon aus allem Bisherigen, dass sich in den Synoptikern manche Rede Christi finden muss, welche mit einer Treue so wie sie gesprochen war, wieder gegeben ist, wie wir wahrscheinlich keine einzige bei Johannes antreffen. Dort finden wir viele Sprüchwörter, Sentenzen und Gleichnisse, welche man nur hören muss, um sie fast ohne Modifikation für immer genau zu behalten; * hiefür war noch dazu das antike Ge-

* Berthold hat dieses völlig misskannt. Vrgl. Lücke a. a. O. I. S. 231.

dächtniss weit geübter als das moderne, welches mehr mit dem Papier verkehrt als mit dem Leben. In Jesu kurzen Schlagwörtern und Sentenzen, wie Matthäus sie gesammelt hat in der Bergrede, liegt etwas körniges, das ihre Auflösung in der Tradition nicht zuliess, ** nicht von den Jüngern herrührt, daher in ihren Briefen sich nicht findet. In solchen Worten erkennt man die Kraft und Zuversicht des Meisters, und bedauert nur, dass die historische Veranlassung vieler nicht mit aufbewahrt geblieben ist, daher sie, frei nach Aehnlichkeit des Inhalts zusammengestellt, oft nur darum nicht genügend ausgelegt werden können, weil die erklärende Situation verloren gegangen ist. Wo wir noch diese körnigen Kraftworte Jesu sammt der Veranlassung haben, erkennen wir erst ganz den Meister in dieser Art des Ausdrucks. So Mtth. XVII. 20; XXI. 21; XVI. 23; XIX. 29, 26, u. A. Dergleichen Worte erfand kein Jünger; sie lauten noch so, dass wir den Meister selbst reden hören, ungetrübt durch modificirende subjektive Auffassung eines Berichterstatters. Ebenso sind uns polemische Kraftworte wider die Pharisäer aufbewahrt, vor denen die Jünger eher erschraken als dass sie dieselben erzeugt hätten; aber wieder bedauert man, die einzelnen Veranlassungen nicht mehr zu kennen. Auch unter den Gleichnissen giebt es mehrere, die unverändert sich müssen erhalten haben, zumal wir diese Art sprachlicher Produktionen bei den Jüngern nicht finden, überhaupt mehr Jesu speciell als den Juden im Allgemeinen zuzuschreiben haben. In all diesen Punkten ist die von den Synoptikern gesammelte Tradition treuer als das vierte Evangelium, welches gerade die traditionell sicher sich erhaltenden Reden gar nicht aufzusuchen scheint.

Dennoch zeugt dies nicht für unmittelbarere Stellung der drei ersten Evangelisten zu den Begebenheiten; gerade was diese Elemente in Jesu Reden betrifft, bedurfte es, um sie rein geben zu können, keines Augen- und Ohrenzeugen

** Strauss a. a. O. I. 586.

als Verfasser der Evangelien; denn theils erhielt sich Vieles in der bloss mündlichen Tradition, theils musste bei Ausbreitung einer Lehre das Streben, Lehrelemente Christi aufzuzeichnen, den Evangelisten auch schon mancherlei schriftlich gesicherten didaktischen Stoff zuführen, wie z. B. wenn die Redemassen im ersten Evangelium nichts andres wären als die eingeschaltete Sammlung von Reden Jesu, welche Matthäus hebräisch soll aufgezeichnet haben. Man kann also und muss behaupten, die reinsten von allen auf uns gekommenen Reden Jesu seien in Matthäus und Lukas zu finden (bei Markus ist das didaktische Element das vernachlässigste); aber es folgt daraus noch gar nicht, dass diese Evangelien als Gesammtwerk eine ursprünglichere Anschauung von Jesus geben als das vierte Evangelium, gesetzt auch Johannes fasse Alles, was er giebt, mit starker Eigenthümlichkeit auf und zeige uns Christum überall nur durch dieses Medium. Vielmehr ist Johannes sogleich wieder im Vortheil, wenn wir eine

b. Vergleichung der Gesammtheit der Reden, d. h. der Lehre Christi

anstellen wollen. Was lässt sich in anschaulich und plastisch objektivirenden Gnomen oder Gleichnissen ausdrücken? Regeln für das Thun und Inhalt von Erkenntnissen, mit einem Worte die beiden Arten, wie subjektive Frömmigkeit sich objektiven Leib anbildet in der Lehre vom Glauben und Lehre vom Handeln. Herrscht also in einem Evangelium gnomische und parabolische Form vor, so wird es überwiegend das Wirken Christi für Lehre und Thun mittheilen, und dies ist offenbar der Fall bei den Synoptikern, weswegen sie in Gunst stehen bei denjenigen theologischen Schulen, welche das Wesen des Christenthums finden wollen in der Mittheilung einer Lehre und Anbildung eines sittlichen Handelns. Die meisten Gedanken der Bergrede, der Instruktionen an die Apostel, der antipharisäischen Reden sind Regeln und Mahnungen für sittliches Handeln; die meisten Parabeln aber und die prophetischen

Reden sind Lehre vom objektiven Entwickelungsgang des Reiches Gottes auf Erden.* Es genügt also nicht, zu sagen, bei Johannes kommen wenig Gnomen und keine eigentlichen Parabeln, auch keine in bildlichen Schilderungen sich ergehenden prophetischen Reden vor; sondern man muss von dieser Erscheinung zu ihrem Grunde fortschreitend sagen: Johannes geht weder der eigentlichen Lehre, wie sie ein Complex von Sätzen ist, noch den Vorschriften für's sittliche Handeln nach. Das ist allerdings so, und rasch waren Viele zum Schlusse bereit: folglich fingire Johannes, und was Jesus wirklich gelehrt, sei bei den Synoptikern allein zu suchen. Ist es aber wahrscheinlich, dass der Stifter einer Religion wie das Christenthum, so wesentlich nur den Lehrer und das sittliche Vorbild gemacht habe? Das unstreitig gehörte mit zu seiner Stellung und Aufgabe, aber das sind nur die beiden Objektivirungen des eigentlichen Wesens der Religion; sie setzt sich ab nach Aussen als Religionslehre und Sittlichkeit; dass sie nur dieses sind, nicht aber auch das Grundwesen selbst, zeigt die Geschichte, indem allemal wenn die Lehre vom Glauben da ist ohne das innere Wesen der Frömmigkeit, das Heil auf orthodoxe Formeln gebaut wird, wogegen Jakobus und Spener opponiren mussten; ebenso allemal wenn das Thun der vorgeschriebenen Werke da ist ohne den innern Trieb der Frömmigkeit, das Heil auf Werkheiligkeit gebaut wird, wogegen Paulus und die Reformatoren protestiren.** Das also, worauf

---

* Lücke a. a. O. I. S. 125.

** Das Verhältniss des Paulus und Jakobus wird sich erledigen, wenn beider Einheit und beider Verschiedenheit darin erkannt wird, dass beide gegen eine Erstarrung und absterbende Verleiblichung des religiösen Lebens kämpfen, aber jeder gegen eine andere Art der Verleiblichung. Die innere Seele der Frömmigkeit bildet sich Leib an theils in frommen Werken, theils in frommen Lehren (Glaubenslehren). Weicht die Seele aus dem Leibe, so opponirt gegen erstarrte Verleiblichung ersterer Art Paulus und die Reformatoren und fordert den Glauben; gegen Erstarrung der letztern Art Jakobus und Spener und fordert die Werke. Beide kämpfen gegen eine andre Art religiöser

an sich das Heil nicht darf gebaut werden, ist nicht das Grundwesen der Religion, ist nur der Leib, den sie sich anbildet und der sofort zum Leichnam wird, wenn die ihn erzeugende und belebende Seele entschwindet. Man hat freilich eingewandt, allerdings rechte Lehre für sich allein sei nicht das Wesen, auch nicht das Thun der Werke für sich allein; aber beides zusammen das sei die gesunde, lebendige Religion selbst. Vielmehr sind sie das Zeichen, die Früchte, an denen das Dasein des Lebens, der Baum der Frömmigkeit selbst erkannt wird. Sind also Lehre und Thun die verständlichste Kundgebung und Mittheilung der Frömmigkeit, so muss beides stets da gewesen sein im Leben Christi; aber beider Quelle, das fromm bestimmte Selbstbewusstsein, die Gotteskraft des Glaubens war auch da, und hat wie alle Bewegung des Gemüthes auch seine unmittelbaren Kundgebungen, ja auch sprachlichen Ausdruck, der nicht erst wie die eigentliche Lehre entsteht, wenn das Gefühl umgesetzt ist in Vorstellung, wenn über das Gefühl und seinen Inhalt vorher reflektirt wurde; der vielmehr unmittelbaren Ausdruck sucht für das Gefühl, darum innerlicher, subjektiver ist als die didaktische Lehre, mehr dem Lyrischen verwandt als dem Epischen oder Dramatischen. Solchen Ausdruck fasst die Tradition nicht auf, fasst überhaupt vollständiger nur ein verwandtes Gemüth; und das gerade wird dem Jünger, „welchen Jesus lieb hatte“ zuzuschreiben sein, wie immer eine eigenthümliche Art der Liebe entsteht gegen den, welcher die unmittelbarern Gefühlsmittheilungen versteht. Ein solcher Jünger ist daher weit mehr auf diese Art von Reden hingerichtet als auf die eigentliche Lehre, auf das, was

---

Erstarrung, brauchen daher andre Waffen. So wie nun Luther in seinem Kampf den Jakobus misskennen konnte, möchte allenfalls Jakobus auch den Paulus nicht völlig gewürdigt und verstanden haben. Heisst die eine Erstarrung Werkheiligkeit, so könnte man die andre Rechtgläubigkeitsheiligkeit nennen, die aus dem Glauben selbst ein Werk macht, nämlich verdienstliches sich Beugen unter rechtgläubige Sätze.

sich für jedermann gleich gut in Begriffe und Anschauung bringen lässt. Somit brauchen wir, dass Johannes derartige Reden giebt, nicht etwa bloss aus einem Plane, die Tradition zu ergänzen, abzuleiten; es wirkt wesentlich mit der eigne Geschmack, die Vorliebe für die Kundgebungen der unmittelbarern Art. So begreifen wir die von Johannes gegebenen Reden, die Verwandtschaft seiner eigenen Mittheilungen, das Aufsuchen des Zutreffenden auch am Täufer. Am reinsten sind die Abschiedsreden dieser Art, es spricht das Gemüth mehr als der über dessen Inhalt Lehre aufstellende Verstand. In den Reden vor den *Ἰουδαίοις* giebt sich das messianische Selbstbewusstsein schon mit Polemik verbunden, am meisten tritt der subjektive Charakter zurück, wo Gespräch eintritt und ein Andrer mit Einfluss hat auf den Gedankengang.

Mag also immerhin Rede dieser Art individuell aufgefasst werden müssen, und Christus hier so vor uns reden, wie es in Johannes, einem verwandten Gemüthe sich gestaltete, und nach Jahren wiedergegeben werden konnte: so verdanken wir ihm dennoch gerade den tiefern Blick in die innere Grundkraft dessen was Christum auszeichnet, was ihn befähigt solche Lehren zu geben und solches Vorbild zu sein; das unmittelbare Leben in Gott und Gottes in ihm, wie Johannes, dieses selbst als Lehre aufstellend es begreift als Einwohnung des *λόγος*, des in die Seelen herableuchtenden, aber meist nicht aufgenommenen göttlichen Lebens.

Ein andrer Vorzug des Johannes ist, dass er, wenn auch diese Reden individuell gestaltend, sie im Allgemeinen an's rechte Ort zu stellen weiss, mögen auch vereinzelte kleinere Worte an einigen Stellen vielleicht wirklich nicht am rechten Orte stehen. Er weiss, wo, woran angeknüpft, über welche Punkte die Abschiedsrede gehalten ist; weiss, wodurch sich die Reden an *Ἰουδαῖοι* bei dieser und bei jener Gelegenheit auszeichneten, muss nicht aus Mangel an Totalanschauung überlieferte Reden, deren Veranlassung verloren wäre, zusammenhäufen oder nach ungefährem Ermessen anbringen, wie Matthäus, der die prophetischen Reden, bei Lukas noch zwei

verschiedene Reden, durch einander wirft, so dass der Schein entsteht, als denke sich Christus Alles was er voraussagt gleichzeitig und stelle die für einen nur überhaupt verständigen Mann unmögliche Kombination auf, die damalige Generation werde noch leben, wann das Evangelium bereits an alle und jede Menschen gelangt sei. Auf dieselbe Weise entsteht Matth. X. der Schein, als kündige Jesus schon auf die damalige Reise der Jünger in Galiläa alle gewaltsamen Verfolgungen und Erschütterungen späterer Zeiten an und setze da schon den heiligen Geist als ihren Tröster voraus; ein Schein, zwar eifrig benutzt von neuern Kritikern, dennoch in nichts gegründet als darin, dass Matthäus Reden, die auf apostolische Reisen Bezug haben, an Einen Ort stellt, während klarer ist als der Tag, dass sie nicht alle auf jene ganz friedliche Aussendung in Galiläa gehen wollen, noch alle bei Einer Gelegenheit gesprochen sind. Noch kühner hat man, weil für jene kurze Reise Städte der Heiden und Samariter gemieden werden sollten, das auch auf die spätere Aussendung der Jünger bezogen; alles Beweise, dass trotz einzelner ganz treuer Reden Matthäus oder vielmehr der Verfasser des nach ihm benannten Evangeliums die Totalanschauung über das Verhältniss der Reden unter einander bei weitem nicht so genau kennt und darin hinter Johannes zurückbleibt.

c. Vergleichung betreffend einzeln betrachtete Geschichten.

Entscheidender als in den Reden, die so selten bei Johannes und den Synoptikern dieselben sein wollen, ist die Vergleichung der Geschichten, so weit sie beiderseits berichtet werden. Hier fällt Alles zu Gunsten des Johannes aus. Die Taufe Jesu ist noch weit einfacher aufgefasst, was der Täufer sah, ist nicht zur herabschwebenden Taube geworden, noch öffnet sich der Himmel, noch redet von da eine Stimme herunter, noch macht der Täufer vorher das demüthige Anerbieten, sich vielmehr von Jesu taufen zu lassen. Der synoptische Bericht ist also schon in's äusserliche τέρας umgesetzt, und

führt auf die Voraussetzung, dass dieses Wundereereigniss von Vielen weit und breit gesehen worden sei, während vielmehr Johannes sogar seinen Jüngern erst erzählen muss, was nur er gesehen. Die Reinigung des Tempels ist bei Johannes darin einfacher erzählt, dass Jesus nicht die Menschen hinausjagt wie bei Matth. XXI. 12, dass er nicht sofort dann Blinde und Lahme im Tempel heilt V. 14, und nachher dennoch V. 23 vom Synedrium gefragt wird, wie er sich ausweise zu solchem Thun bevollmächtigt zu sein; weit wahrscheinlicher war hier der Ort, wo jenes von den Synoptikern vorausgesetzte Wort Joh. II. 19 gesprochen worden ist. Dass übrigens Matth. XXI. 10, 11 bei diesem Kommen Jesu in den Tempel die Einwohnerschaft Jerusalems fragen muss, wer dieser Einziehende sei, zeugt noch darin für Johannes, dass die Geschichte nicht erst am letzten Passah vorgefallen ist. Doch in den beiden eben betrachteten Erzählungen kann sich, weil sie zu kurz sind, das Verhältniss des Johannes zu den Synoptikern noch nicht erledigen lassen; auch die Salbung Jesu und der Einzug in Jerusalem, ja sogar der Beschluss des Synedriums XI. 47 — 53, obgleich weit genauer als bei Matth. XXVI. 3, 4 und den Parallelstellen, liesse sich, jenachdem man aus andern Gründen die günstigere Meinung für Johannes oder für die Synoptiker schon hinzubringt, ohne grosse Schwierigkeit mit jeder von beiden Ansichten ausgleichen. Ganz schlagend aber stellt sich das Verhältniss zu Gunsten des Johannes in den ausführlichern Berichten namentlich über die Bezeichnung des Verräthers* und über die Verleugnung des Petrus. Schon dass die letzte Mahlzeit kein Passahmahl war, muss eine treuere Kunde sein; denn wie dieses sollte vergessen worden sein, lässt sich nicht denken, sehr leicht aber, wie bei der Zusammenstellung des jüdischen Passah mit christlichem Osterfest diese Meinung später entstehen konnte. Ebenso hat sich gezeigt, wie einzelne von Lukas bei dieser Gelegenheit aufbewahrte Worte Jesu erst aus der Fusswaschung erklärlich werden. Nur Johannes weiss noch XIII.

* Sieffert über den Ursprung S. 147 ff.

2, 10, 11, 18 — 30, wie Jesus am Mahle den Verräther eigentlich bezeichnet hat. Während Lukas XXII. 21, 22 bloss im Allgemeinen angiebt, dass Jesus gesprochen, der Verräther sitze mit ihm zu Tische, und noch ein warnendes Wort beifügte, hat Matthäus und Markus eine laute mündliche und durch dabei stattfindende Handlung unterstützte bestimmte Bezeichnung des Judas, der noch selbst fragt, ob er es sei und die laute Bejahung zur Antwort bekommt. So kann man sich die Sache unmöglich denken,* und muss wahrscheinlicher finden, dass Jesus ohne den Judas offen zu nennen, zumal er ihn ja warnend noch zurückbringen will, geheimnissvollere Andeutung gab. Wie sonderbar wäre erst laut gesagt worden, der, welchem ich jetzt den Bissen darreiche, ist es, und dabei hätte Jesus den Bissen dem Judas dargereicht und dieser ihn angenommen und gegessen. Bei diesem Stande der Berichte kann man unmöglich den Vorzug des Johannes mit der Bemerkung wieder beseitigen,** „dass ὁ ἐμβάψας oder ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ bei den zwei ersten Evangelisten offenbar eine grössere Bestimmtheit der Bezeichnung, mithin wahrscheinlicher sei, als das Johannäische ᾧ ἐγὼ βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω;" denn gesetzt das eine wäre wirklich ein bestimmterer Ausdruck, was nicht zuzugeben nöthig ist, warum soll das gemeinsame Eintunken wahrscheinlicher sein als das Darreichen? Vielmehr wer einmal meinte, Jesus habe laut gesagt, der ist's, welchen ich so und so bezeichne, konnte diese Bezeichnung nicht als erst nach dem gesprochenen Wort eintretend denken; muss sie entweder vor dem Wort ἐμβάψας oder doch gleichzeitig mit demselben ἐμβαπτόμενος sich vorstellen. Wir haben also bei Lukas nur das Allgemeinste, bei den zwei ersten Evangelisten eine genauere Beschreibung, welcher nichts fehlt als die Notiz, dass Jesus die bestimmte Bezeichnung dessen, welchem er gleich den Bissen reichen werde, nur leise einem Jünger in's Ohr sagte; bei Johannes das Genaue sammt diesem alles erklärenden speciellen

* Strauss a. a. O. II. S. 429. — ** Strauss a. a. O.

Umstand. Das Argument, die Sage mache das Bestimmte nicht allmählig unbestimmter, sondern umgekehrt,* trifft hier gar nicht, denn der Umstand, dass Jesus jenes leise zu einem Jünger sagt, darum alle Übrigen bis an's Ende nicht wissen, wer gemeint sei, ist ja nichts Wunderbares, woran darum die Sage festhielte; ist vielmehr ein Umstand, der leicht verloren gehen und eben der bestimmten, lauten Bezeichnung Platz machen konnte; sobald aber dies geschah, musste die Tradition, wenn man sonst alles ziemlich genau wusste, so erzählen wie die zwei ersten Evangelien, oder nur zusammenfassend wie Lukas. Wenn irgend etwas nicht als nachher erfunden, nicht als weitere Bildung der Sage begriffen werden kann; so ist es dieser das ganze Faktum erst recht verständlich machende Zug, den Johannes, zumal wenn er jener Jünger an Jesu Seite war, freilich nicht vergessen konnte. An ein Wunder des Vorherwissens denken die Erzähler so wenig, dass auch von dieser Seite der Ächtheit des Faktum beizukommen ein vergeblicher Versuch gewesen ist, welcher nur zeigt, wie wer einmal als Kritiker die Stellung des Sachwalters wider die Ächtheit eingenommen hat, dann gar zu leicht dem Advokaten ähnlich wird, der unter allen Umständen wider die Sache der Gegenparthei Argumente sucht und dann auch irgend welche findet.

Ebenso klar wie in dieser Geschichte giebt sich die grössere Treue des Johannes bei der Verleugnung des Petrus XVIII. 12 — 27 zu erkennen. Nach Johannes geht sie vor sich im Palaste des Hannas, nicht des Kaiaphas. Was ist nun wahrscheinlicher, und was als Ungenauigkeit späterer Tradition leichter zu begreifen? Es ist hier wieder dasselbe Verhältniss. Treu und sonst ordentlich unterrichtet wollen die Synoptiker das Faktum erzählen; weil aber in der Tradition, auch wo das einzelne Faktum sich gut erhält, der Hintergrund und Zusammenhang mit Anderm verloren gehen kann, der Umstand aber, dass Jesus zuerst bei Hannas verwahrt wurde

* Strauss a. a. O. II. 430.

bis das Synedrium versammelt war, in der Tradition verloren gegangen ist;* so blieb nichts übrig als den Vorgang im Palaste des Kaiaphas geschehen zu denken, und man bemerkte nicht, wie unwahrscheinlich es sei, dass Petrus gerade in ein Haus sich wage, dessen ersten Diener er unmittelbar vorher mit dem Schwerte verwundet hat. Sie wissen nichts vom Voraufenthalt Jesu bei Hannas, daher müssen sie auch Worte Jesu, welche doch nicht erst bei Kaiaphas konnten gesprochen sein, noch zur Gefangnehmung hinüber stellen; denn dass die Joh. XVIII. 20, 21 an Hannas gerichteten Worte parallel sind dem was Luk. XXII. 53; Mark. XIV. 48, 49; Matth. XXVI. 55 noch bei der Gefangnehmung haben, ist kaum zweifelhaft, und mit Recht hat man solches Reden vor den blossen Vollstreckern des Beschlusses der Gefangnehmung befremdlich gefunden,** und die Aushülfe bei Lukas, der darum bei der Verhaftung die Hohenpriester und Ältesten gegenwärtig denkt, zurückgewiesen.*** Ganz passend stehen diese Worte bei Johannes im Gespräch mit Hannas; und wie sollte der vierte Evangelist dazu kommen, die Verleugnung des Petrus zu Hannas zu stellen, wenn sie bei Kaiaphas vorgefallen wäre?

Auch im weitern Verlauf der Leidensgeschichte hat Johannes die ursprünglichere Anschauung. Er weiss nichts von Abführung Jesu zu Herodes, von der Einmischung der Gemahlin des Pilatus, von dessen Händewaschen. Dagegen weiss er allein, dass auf den Abend der Hinrichtung erst das Passah zu essen war, dass Jesus keineswegs einfach bejaht, er sei König der Juden; er weiss, wie es sich mit dem Schweigen Jesu vor Pilatus verhielt XIX. 9; er allein weiss, dass die Geisselung und Umlegung königlicher Insignien ein Versuch war, das Volk von seiner Wuth zurückzubringen. Bei der

---

* Usteri Commentatio critica, in qua evang. Johann. genuinum esse — — ostenditur. Turici 1823. pg. 64.

** Strauss a. a. O. II. 479.

*** Schleiermacher über den Lukas. S. 290.

Hinrichtung übergeht er den das Kreuz tragenden Simon von Cyrene; weiss, dass zwei Andre neben Jesus gekreuzigt wurden, ohne etwas Weiteres über sie zu sagen; weiss den besondern Hergang bei der Kleidervertheilung, die Übergabe der Mutter Jesu an den Jünger; hingegen weiss er, wie es scheint, nichts von der groben Lästerung wider den am Kreuze Hängenden, nichts von den Wundern, die Jesu Tod sollen verherrlicht haben. Bei der Bestattung weiss er allein von der Mitwirkung des Nikodemus, weiss, dass Jesus des einbrechenden Sabbats wegen in ein nahes Grab bestattet und gleich mit Spezereien eingewickelt, d. h. auf jüdische Art einbalsamirt wird, die Weiber also gar nicht am ersten Wochentag darum zum Grabe gehen, um eine Einbalsamirung vorzunehmen, sondern einzig Maria Magdalene das Grab besucht. Dass endlich auch die erste Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Christi hier treuer berichtet sei, hat sich schon oben ergeben.

d. Vergleichung betreffend die Gesammtanschauung des geschichtlichen Verlaufs.

Noch günstiger stellt sich die Ursprünglichkeit des vierten Evangeliums heraus, wenn neben den einzelnen Erzählungen, die auch in synoptischen Evangelien zu finden sind, die Gesammtanschauung des Geschichtlichen im Leben Jesu betrachtet wird. Dauer und Oertlichkeit des Wirkens Jesu wird nur aus Johannes anschaulich; obgleich er nur Nichtgaliläisches erzählt, so weiss er doch, dass Jesus mehrere Male in Galiläa weilt; die Synoptiker geben bis auf die einzige Reise nach Jerusalem nur Galiläisches ohne von Reisen nach Jerusalem zu wissen. Damit hängt zusammen, dass nur bei Johannes eine wenigstens über zwei Jahre dauernde öffentliche Wirksamkeit Jesu hervortritt.

Auch die Aufeinanderfolge, ja der innere Zusammenhang der einzelnen Erzählungen ist bei den Synoptikern nur ganz ungefähr vorgestellt, ihre vereinzelt vorgefundenen Stücke

wissen nicht um einander und vielen fehlt sogar der das Verständniss bedingende Zusammenhang. Bei Johannes entstehen solche Übelstände nicht, sei nun auch der Pragmatismus wie in aller Geschichtsschreibung sehr subjektiv. Ja der Schlüssel zum Verständniss synoptischer Stücke findet sich oft nur bei Johannes, gebe dieser nun wirkliche Parallelberichte, wie bei der Bezeichnung des Verräthers, oder zwar ganz andre Begebenheiten, in denen aber etwas Analoges liegt. Denn der Vorzug des Johannes kommt auch den Synoptikern wieder zu statten.* Wie nämlich z. B. die synoptische Erzählung von der Bezeichnung des Verräthers keineswegs mythisch entstanden ist, sondern ein Faktum berichtet und nur darum unwahrscheinlich wird, weil der Alles beleuchtende Zug, Jesus habe nur leise den Judas einem einzigen Jünger bezeichnet, verloren gegangen ist; wie das Unglaubwürdige, dass Petrus nachdem er das Schwert gebraucht, unter eine Dienerschaft sich begiebt, deren einen er eben verwundet hatte, nicht mythisch sondern daraus entstanden ist, dass man vom Aufenthalt Jesu bei Hannas nichts mehr wusste: so mögen noch andre unglaubwürdig scheinende Berichte der Synoptiker dennoch ein wirkliches Faktum erzählen, das nur weil irgend ein Umstand verloren gegangen ist, an Unwahrscheinlichkeit leidet. Denn begegnete das in einzelnen Stücken, welche Johannes auch giebt, warum soll es nicht auch so gegangen sein bei Ereignissen, die Johannes nicht mit aufnahm in seine Erzählung? Kommen bei Synoptikern Wunderstimmen vor, die vom Himmel herabredend bestimmte Sätze aussprechen, so hilft Joh. XII. 20 — — deuten, was zum Grunde liegen möge. Bei der Taufe giebt sich dies von selbst, weil Johannes sie auch berichtet; dasselbe wird gelten bei der Verklärung, daher nicht umsonst sogar 2 Petr. I. 19 in Vergleich mit jener Himmelsstimme das alttestamentlich prophetische Wort ein noch festeres Wort genannt wird. Leitet Johannes die Auferweckung des Lazarus ganz und gar aus Jesu Glauben und Gottvertrauen ab, so scheint

* Lücke a. a. O. I. S. 154.

auch das synoptische Wunder der Sturmstillung um so mehr auf gleiche Weise erklärt werden zu müssen, weil noch Jesu Tadel des Kleinglaubens im Berichte mit aufbewahrt wurde. Nicht unmöglich ist es, dass synoptische nach Galiläa verlegte Blindenheilungen, bei denen ähnliche Mittel angewandt werden, aus Kunde von der Johannäischen entstanden sind; nicht unmöglich, dass Galiläische Heilung von Paralytischen, die nachher ihr Bette wegtragen, und Klagen über Sabbatsbruch veranlassen, von der Heilung am Teiche Bethesda her sich gebildet haben; denn gesetzt auch Jesus habe ein Übel, welches er Einmal heilte, auch sonst noch geheilt: so werden doch Evangelisten, die von Jesu früheren Reisen nach Jerusalem nichts wissen, was sie etwa von dort Vorgefallenem vernahmen, eben weil es in frühere Zeit zu fallen schien, nach Galiläa hinüberdenken. Hat man einmal z. B. aus der Taufgeschichte und Jesu Vorhersagungen über Tod, Gericht, Auferstehung, Wiederkunft erkannt, dass die Synoptiker, ohnehin mehr an Jesu bildliche Vorträge gewiesen das Ideale veräusserlichen: so wird namentlich wo die apostolische Lehre sie gänzlich im Stiche lässt, wie bei der wunderbaren Erzeugung, äusserlich sichtbaren Himmelfahrt, Vorstellung von äusserm jüngsten Gerichte, auf die Johannäische Darstellung zurückzugehen sein, und wie Himmelfahrt, Gericht und Wiederkunft, so die Geburt aus Gott geistig gefasst werden müssen, indem damit nichts ausgesagt sein will, was mit der nie in Abrede gestellten äussern Abkunft Christi unverträglich wäre; denn theils sollen die Gläubigen alle auch aus dem Geiste, nicht aus Fleisch und Blut, noch aus dem Willen des Mannes I. 13 geboren sein, theils verbindet auch Paulus die Würde Jesu als Gottessohn *κατὰ πνεῦμα* ganz einfach mit Jesu physischer Abkunft *ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα* Röm. I. 3 (vrgl. Gal. IV. 29) und nennt Jesum einfach *γενόμενον ἐκ γυναικὸς*, ohne an besonderes zu denken; theils endlich ist sogar bei den Synoptikern im Munde Jesu selbst diese Ausdrucksweise erhalten Matth. XI. 11, wo die zum Reiche Gottes Gehörenden alle den *γεννητοῖς ἐκ γυναικῶν* entgegengesetzt werden.

Was wird nun die ursprünglichere Auffassung sein? Ist sonst überall Veräusserlichung des Idealen die spätere Formation: warum soll es hier anders sein? Nur wer es vorzieht, in den Urthatsachen des Christenthums möglichst viel Unhaltbares zu finden, wird hierin die Synoptiker willkommener heissen als den Johannes. Muss bei Johannes die Auffassung eines Jüngers anerkannt werden, so können dann auch die Synoptiker nicht wesentlich aus Mythenbildung entstanden sein, und viel Boden ist den Kritikern weggenommen, welche das meiste weniger aus Reden und Thaten Christi entstanden denken als aus Mythen, die an der Hand alttestamentlicher Typen gebildet von Aussen her auf Christum übertragen worden seien. Darum wird neben der anzuerkennenden mythischen Erklärung, auch die allegorische vorkommen, welche veräusserlichte Geschichten aus wirklichen Worten und ausgesprochenen Ideen Christi ableitet; endlich wird auch die um einseitiger Übertreibung willen in Verruf gekommene natürliche Erklärung der Wunder ihren bestimmten Raum so gut wieder einnehmen müssen als die um eben solcher Übertreibung willen in Verruf gebrachte mythische Ansicht. Die historische Kritik ist verwickelter, als dass mit einem einzigen Maasse Alles gemessen werden könnte; das wohl meint Dr. Paulus, wenn er die mythische Ansicht eine bequeme und arbeitsscheue genannt hat. Dass Mythenbildung früh aufkam, beweist Joh. XXI. 25, und liegt in der Natur der Verhältnisse, drang vorzüglich in die Vorperiode, wo das Zeugniss der Apostel nicht hinreicht; dass allegorische Reden für Geschichte gehalten wurden, zeigt alte Vorstellung von der Lehrerzählung des reichen Mannes und armen Lazarus und liegt vor in der geschichtlich gedachten Verfluchung des Feigenbaumes, während Lukas sie zugleich noch als Gleichniss erhalten hat; dass endlich Wunder vorhanden sind, hinter denen noch ein einfacheres Faktum entdeckt werden kann, ist oben bei der Speisung angedeutet, und zeigte sich bei redenden Himmelsstimmen. Wenn aber von jeder dieser Kategorien auch nur Ein Beispiel nachweislich ist: so muss auch Anderes darauf hin ähnlich geprüft werden. Gerade wenn dies in vollem

Maasse geschieht, wird die grössere Ursprünglichkeit der Johannäischen Auffassung allseitiger anerkannt werden müssen.

4. Komposition, Plan und Zweck des ächten Evangeliums.

Wenn nun nach der planmässigen Komposition und dem Zwecke der Johannäischen Grundschrift gefragt wird, so kann hievon allerdings bei einem den Stoff beherrschenden, das Gesammtbild Christi abrundenden Schriftsteller eher die Rede sein als vielleicht bei den mehr nur sammelnden Synoptikern; dennoch kann die Idee der Planmässigkeit auch über Gebühr angewendet werden wollen, in welchem Falle eine allfällig gelingende Nachweisung vielleicht der beste Beweis wäre für die Unächtheit des Buches; denn freilich eine Fälschung, die dennoch mit so vieler Geschicklichkeit durchgeführt wäre, hätte sehr planmässig verfahren müssen, es wäre denn, man supponire die raffinirteste planmässige Planlosigkeit, d. h. das Verstecken des Planes und Zweckes. Wenn daher übertriebene, wenn noch so gut gemeinte, Vorstellungen von Planmässigkeit unsrer Schrift an der Nachweisung immer gescheitert sind: so ist gerade darin ein Beweis für die Aechtheit enthalten.

Der Verfasser selbst nennt einen Zweck, den er bei Abfassung der Schrift im Auge habe, wenn er XX. 31 damit schliesst: *ταῦτα γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Hierin findet man mehr als der Schriftsteller sagt, wenn man * die angeredeten Leser einen „bestimmten Kreis" und die ganz allgemein gehaltene Anrede „gleichsam eine Zueignung, zunächst wohl für den Johannäischen Gemeindekreis in Kleinasien" genannt hat. Denn offenbar wäre dies nicht Auslegung sondern Einlegung,

* Lücke a. a. O. I. S. 185.

die schwerlich in ihrem Rechte ist, theils weil Johannes eben gar keine Adresse an bestimmten Leserkreis ausspricht, theils weil die allfällige weitere Frage, wo und folglich für welche Gegenden und Gemeinden zunächst das Buch sei geschrieben worden, durch viel zu unsichere Tradition in der angegebenen Weise beantwortet wird. Die Worte des Schriftstellers bestimmen den Leserkreis gar nicht, denken ihn also ganz unbestimmt und verrathen nicht das mindeste nähere Interesse an gerade diesem oder jenem Leser oder Leserkreis, wie hingegen Lukas, der im Eingang seines Evangeliums das Buch seinem Freund Theophilus zunächst zueignet. Auf der andern Seite hat man aber zu wenig aus jenen Worten gemacht, wenn nichts darin gefunden wird als der ganz allgemeine Zweck, welchen auch alle andern Evangelienschreiber gehabt hätten,* und wie Lukas I. 1—4 ihn auch ausspreche; denn während Lukas, obgleich von schon vorhandenen vielen andern Evangelien sprechend, durchaus nicht eine blosse Auswahl, vielmehr ein vollständiges Erzählen aller Begebenheiten der Reihe nach ankündigt: sagt hingegen Johannes V. 30. *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς — — ἃ οὐκ ἔστι γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ*, und das war ja dem Verfasser des Anhangscapitels so einleuchtend, dass er XXI. 25 die Masse dessen, was im Buche übergangen sei, vollends ins Uebertriebene steigert. Wer nun wie Lukas der Reihe nach Alles (was ihm bekannt wird) erzählen will, kann weiter keine Absicht haben als das Interesse am Christenthum und Belehrung des Lesers durch die Urthatsachen; wer hingegen aus dem Gebiete des ihm bekannten Stoffes eine blosse Auswahl trifft, so dass er „vieles andere" ganz weglässt, hat schon eine weit bestimmtere Arbeit mit besonderem Zweck unternommen, und veranlasst, wenn er auch selbst seine Gründe der Auswahl nicht nennt, nothwendig die Vorstellung, er sei nicht zufällig verfahren bei der Auswahl, er werde nach wenn

* Lücke a. a. O. I. S. 185.

noch so subjektiven Gründen das Buch gerade so geschrieben haben, wie es ist. Zwar dass er einen speciellern Zweck habe, als den er selbst angiebt, und den freilich alle Evangelisten gehabt haben, folgt um so weniger, als nicht abzusehen ist, warum er ihn nicht andeuten sollte; wohl aber wird er die gerade getroffene Auswahl für die halten, welche den allgemeinen Zweck am besten erreichen könne, freilich weniger an sich als unter den damaligen Verhältnissen, denen er ja zunächst einen Dienst leisten will. Am wenigsten deutet er allfällig nöthige kritische Sichtung an, so dass er auch nur wie Lukas sagen würde, er wolle die Dinge erzählen „so wie sie von den ursprünglichen Augenzeugen uns, d. h. den Andern und mir, kurz uns jetzt Lebenden überliefert worden sind"; oder dass er gar von ächten und unächten Erzählungen wüsste. Das kritische Bewusstsein, reines und unreines zu sichten, scheint freilich nicht früh entstanden zu sein; weder Lukas, noch der Verfasser unsers Anhangscapitels kennen kritisches Interesse; ob aber ein Schriftsteller, wie neuere Kritiker ihn als Verfasser des vierten Evangeliums voraussetzen, diese kritische Unbefangenheit auch theilen könnte, ist eine andere Frage. Ein so gebildeter Schriftsteller scheint so nur sprechen zu können, wenn er den Stoff, ausgewählten wie weggelassenen aus eigner Erinnerung schöpft.

Ob Johannes neben dem allgemeinen Zweck, welchen er nennt, noch ungenannte verfolge, wie Widerlegung bestimmter Häresien der Doketen, Johannesjünger u. s. w.,* hat bisher nicht bejahend nachgewiesen werden können; es zeigt sich vielmehr, dass eine derartige Absicht wenigstens nicht hervortritt, also kein Grund vorhanden sei, mehr vorauszusetzen als nur, Johannes suche jenen allgemeinen Zweck zu erreichen, so wie es in damaliger Zeit und bei seinem eignen individuellen Standpunkt sich ergab.

---

* Lützelberger a. a. O. S. 275, 276.

Der Zweck wird also wenig beitragen, uns die Kompositionsweise, * den Plan des Evangeliums zu beleuchten. Dieser muss ganz und gar aus der Arbeit selbst aufgesucht werden. Die bestimmtere Abrundung des Bildes Christi sammt dem Umstand, dass nur eine Auswahl von Stoff gegeben wird, lassen erwarten, dass wer so den Stoff überschaut, ihn in der Auswahl nach einem gewissen Plane zusammenstellen werde. Aber schwerlich wird diesen Plan finden, wer dabei wesentlich auf die fremdartigen Galiläischen Abschnitte zurückgeht; und gerade darin muss der Grund liegen, dass Eichhorn's ** Idee von der Kompositionsweise des Evangeliums so wenig Beifall finden kann. Richtig zwar bemerkt er eine Zweitheiligkeit, indem I—XII Jesu öffentliches Leben und Wirken; XIII—XX Leiden und Tod erzählt werden. Den ersten Theil aber denkt er mit geographischem Plane geschrieben, indem in zweimaligem Cyclus Jesus der Reihe nach in den Haupttheilen von Palästina aufgezeigt werde; zuerst I. 19—IV. 54 erscheine er in Peräa, Galiläa, Jerusalem, Landschaft Judäa, und endlich in Samarien; ja die Wunderzählung II. 11; IV. 54 wird für diese Ansicht benutzt, und als eine absichtliche Uebergangsformel der so apokryphisch placirte Vers IV. 44 benutzt, mit welcher Jesus wieder nach Galiläa versetzt werde. Nach dieser ersten Rundreise folge dann Cap. V—XII. die zweite, indem er in Jerusalem beginne, nach Galiläa gehe, wieder nach Jerusalem zurückreise, diesmal aber die Landschaft Judäa nicht besuche, weil er dort als isolirter Lehrer nicht mehr sicher sei; wohl aber gehe er noch einmal jenseits des Jordans. Dass Johannes die Ortsveränderungen nicht als Eintheilungsfachwerk, sondern einfach mit angiebt um des klaren Erzählens willen, *** kann wohl als ausgemacht gelten.

---

* Lücke I. 177. — ** Einleitung II. 124. — *** Lücke a. a. O. S. 180.

Näher als das geographische Interesse liegt die Vermuthung, * dass die Festchronologie im Plane des Buches gleichsam das Grundschema bilde, welches dann mit ausgewählten Erzählungen versehen werde. So aber würden nicht, wie Olshausen will, bloss 3 Theile herauskommen 1. bis zur Reise aufs Laubhüttenfest VI. 71, 2. bis zur Reise auf's letzte Passah XI. 57, 3. alles Folgende; sondern wenn Johannes chronologisch komponirt hat, so wäre 1. das II. 13 genannte Passah, 2. das ungenannte Fest V. 1; 3. das Laubhüttenfest VII. 2; 4. das Fest der Tempelweihe X. 22, endlich das letzte Passah XII. 1 das chronologische Fachwerk; (denn das apokryphisch VI. 4 erwähnte Passah ist in gar kein Verhältniss zu Jesu gebracht und ist für chronologische Bestimmungen ** wenig geeignet.) Sieht man aber genauer nach, wie diese Feste angegeben sind, so wollen sie die Bedeutung einer chronologischen Grundlage gar nicht recht haben; theils bleibt ja das Fest V. 1 ungenannt, folglich für Chronologie unnütz, theils ist X. 22 das Fest der Tempelweihe nur ganz vorübergehend ohne weitere Absicht genannt, ohne dass eine Festreise angeführt wird.

Einen weit innerlichern Plan als den geographischen oder chronologischen deutet der ganze Charakter des Evangeliums an. Giebt Johannes jedenfalls einen Eingang I. 1—18 und eine Schlussformel XX. 30, 31, von denen der erstere ein durchaus innerliches Verhältniss zum Buche selbst hat, der letztere wenigstens aussagt, dass Glaube an Christus hier durch eine Auswahl von Begebenheiten befestigt werden soll: so muss das Buch selbst, auf solche Weise eröffnet und geschlossen, den Stoff nicht bloss nach Art einer Chronik, sondern nach einem innern Pragmatismus behandeln. Dies ist nun wirklich der Fall, indem, was weder eine geographische, noch chronologische Theilung ist, der Hauptwendepunkt mit Cap. XIII. eintritt, wo ungefähr die Mitte des Buches zu

---

* Olshausen Commentar II. S. 18.

** Ebendas. S. 19.

finden ist, obgleich was nun noch folgt, geographisch bloss zu Jerusalem, chronologisch in sehr kurzer Zeit vorfällt. Dem Scheiden, Leiden und Sterben Christi widmet also Johannes nahe an die Hälfte seines ganzen Evangeliums, besonders wenn die sämmtlich in die erste Hälfte fallenden Galiläischen Stücke unächt sind, dazu auch noch das einleitende erste Kapitel noch nicht zum ersten Theil gerechnet wird. Es folgt aus dieser Erscheinung, dass auf Scheiden, Leiden und Tod fast eben so viel Gewicht gelegt wird als auf das eigentliche Wirken Jesu. Diese Hochstellung der letzten Tage ist theils überhaupt vorhanden gewesen bei den Christen, daher auch die Synoptiker dem Abschnitt grössere Aufmerksamkeit schenken als allem was früher begegnet ist; theils aber ist es specielle Eigenthümlichkeit des Johannes, die Bedeutung des äussern Unterliegens Jesu recht angelegentlich ins Licht zu setzen. Hat Johannes an das allgemeine Schema des Lebens Jesu sich zwar angeschlossen, aus Gründen innerer Werthschätzung aber dem Ende des Lebens Jesu fast die Hälfte seines Buches gewidmet: so kann nur der zeitlich breite erste Theil des Buches, welcher alles umfasst, was Jesus bis gegen seine letzten Tage hin gethan und gelehrt hat, vielleicht nach einem andern Plane angelegt sein als dem des zeitlichen Verlaufes; denn das Auswählen gewisser Begebenheiten mit Uebergehung vieler andrer gilt eigentlich nicht vom zweiten Theil, es sei denn dass man urgire theils die Weglassung des Verhörs vor Kaiaphas, theils das Stillschweigen über synoptische Zuthaten zur Leidensgeschichte, von denen aber Johannes wahrscheinlich nichts weiss, theils das Uebergehen noch andrer Erscheinungen des Auferstandenen, von denen er auch nichts zu wissen scheint. Natürlich musste die Beschreibung der letzten Tage dem zeitlichen Verlauf nachgehen; anders aber kann es sich von Cap. I—XII. verhalten, wo jedenfalls viele Begebenheiten weggelassen sind. Aber auch diese erste Hälfte des Buches ist weder geographisch, noch chronologisch aufgebaut, obgleich diese beiden Verhältnisse mit angegeben sind. Die Verthei-

lung des Stoffes zeigt zunächst I — VII. 1 Proben der Wirksamkeit in den verschiedenen Landestheilen, dann VII — XII den letzten Aufenthalt in Judäa;* so dass auch hier wieder ungefähr zwei gleiche Hälften vorhanden wären. Dem soll eine innere Oekonomie entsprechen, die zweite Hälfte VII — XII schon mehr die nächsten Vorbereitungen des Todes Jesu enthalten. Ob aber Johannes wirklich VII. 2 als Eintheilungspunkt seiner Erzählungen betrachtet habe, muss doch bezweifelt werden; indem hier durchaus kein Gesichtspunkt auftritt, der nicht schon früher da war. Eher vielleicht hat Johannes absichtlich II — V. 1 Scenen ausgewählt, in denen Christus ohne Polemik sich als den erlösenden Messias giebt, als solcher sogar Zeugniss und Anerkennung fand; von V — XII dagegen die Scenen zusammengestellt, in denen Christus polemisch seine Stellung behaupten muss gegen die opponirenden *Ἰουδαῖοι*. Wenigstens hat V und VI eine grössere Verwandtschaft mit VII — XII als mit I (oder II) — IV; so dass Johannes einen Wendepunkt in der Erzählung eher V. 1 als VII. 2 gefunden haben könnte. Damit ist wieder nicht gesagt, als verletzte er den zeitlichen Verlauf, sondern nur in I — IV gehe er den thetischen, in V — XII den polemischen, dort den günstigern, hier den misslichern Stellungen Jesu nach; und ganz natürlich war wirklich früher des Conflikte weniger als später. Schon oben ergab sich die steigende Spannung mit den *Ἰουδαῖοι* von V — XII, daher scheint in diesem Abschnitt kein trennender Wendepunkt zu liegen. Dass Johannes dieser sich bildenden Spannung mehr Aufmerksamkeit und Raum schenkt als der noch unangefochtenern ersten Wirksamkeit, ist wieder sehr begreiflich, weil er den Tod Jesu und die Verhältnisse, welche ihn herbeiführen, für besonders providenziell und wichtig hält. Es ist nicht zu übersehen, dass sämmtliche ächt johannäisch erzählte Wunder in diesen Abschnitt V — XII fallen, und alle gerade darum mit

* De Wette a. a. O. S. 3.

erzählt sind, weil sie die Spannung mit den *Ἰουδαῖοι* mehren. Die Heilung am Teiche V. 1—10, die des Blinden IX. 1—10 sind erzählt, weil sie am Sabbat vorfallend Aufsehen machen und pharisäische Opposition veranlassen, die schon in gewisse amtliche Maassregeln ausgeht; die Erweckung des Lazarus aber endet bedeutungsvoll mit Anzeige beim Synedrium und dessen Verabredung, Jesum hinzurichten.

Wir gewinnen also folgende Anschauung: Einleitend giebt Johannes dem aufgenommenen Gesammtbild Christi den Boden in der Theorie vom Logos, und geht mit Erwähnung des Zeugnisses, welches der Täufer ausgesprochen, auf den historischen Boden über, indem er zeigt, wie Jesus, an den Täufer anknüpfend Jünger gefunden. Nun beginnt der erste, kürzere Abschnitt, welcher Jesum noch ohne eigentliche Polemik gegen die spätern Feinde, theils mit dem Anspruch, das Leben objektiv umzugestalten II. 13 – 22, auftreten lässt, theils in seiner das innere Leben erneuernden, nährenden Wirksamkeit aufzeigt, III und IV. Der empfänglichere Boden ist theils ein *Ἰουδαῖος*, welchem der Standpunkt damaliger Führer nicht genügt, theils Samariter, theils wieder der Täufer und die sich so von ihm anregen liessen. — In diesem kurzen Abschnitt liegt das Wesentliche der Zwecke Christi, zugleich schon die Andeutung der Opposition II. 18, 24, III. 25.

Der zweite grössere Abschnitt von V. 1—XII zeigt wesentlich die bis zum unversöhnlichen Gegensatz sich steigernde Collision mit den Führern des Volkes (*Ἰουδαῖοι*). Eine Sabbatsheilung weckt zuerst den Eifer der Pharisäer V. VI. 27—71. Jesus weicht ihm nach Galiläa aus VII. 1. Als er wieder nach Jerusalem kam, ans Laubhüttenfest, zeigt sich gleich die noch schwierige Stellung Jesu 2—14. Wieder im Zusammenhang mit dem gegebenen Sabbatsärgerniss erweitert sich die Frage nach Jesu zur Untersuchung, wie so er, ein nicht ordentlich studirt habender Mann, dennoch so lehren könne, dass zwar die Einen ihn bewundern, Andre aber ihn wie einen revolutionär die bestehenden Verhältnisse störenden Neuerer ansehen. Jesus vertheidigt sich in beiden Hinsichten.

Wieder Andre, die seine messianischen Ansprüche merken, werfen ihm seine hiezu unpassende Abkunft vor V. 27, 42; geringere Leute werden auf seine Vertheidigung hin ihm günstig, die *Ἰουδαῖοι* aber wollen ihn greifen und spotten über den gläubigen Pöbel. Cap. VII. In strengerer Rede zeigt ihnen Jesus, dass er ihr Licht sei, dessen sie sehr bedürfen, wirft ihnen bösen Willen vor, bis ein Tumult ihn forttreibt. VIII. Wieder eine Sabbatsheilung erbittert die Pharisäer noch mehr. IX. Jesus stellt sich als wahren Hirten ihnen gegenüber. X. 1—22. Später, als die Tempelweihe gefeiert wurde, drängten ihn die *Ἰουδαῖοι* offen zu erklären, ob er Messias sei, er hält ihnen eine Strafrede, und flüchtet sich jenseits des Jordans. X. 22—42. Nun folgt die Erweckung des Lazarus, welche das Synedrium bestimmt, ihn hinzurichten XI, daher er wieder in eine einsamere Gegend sich begeben muss. Dennoch XII kommt er, als das Passah naht, nach Bethanien, wird feierlich geehrt von der befreundeten Familie, vom Volke verherrlicht beim Einzug in Jerusalem, ja Hellenen fragen nach ihm; aber er sieht und sagt wie seit Langem seinen Tod voraus, erklärt ihn für nahe; und der Evangelist schliesst mit Reflexionen, wie die ungläubige Opposition von Gott herbeigeführt sei. XII.

Nun beginnt der dritte Theil, die Abschiedsscene zuerst XIII—XVII, dann die Leidensgeschichte bis zur Auferstehung XVIII—XX.

Dies ist die ungefähre Oekonomie des Buches, möge man nun die zwei ersten Theile zusammen dem dritten gegenüber stellen, oder alle drei mehr einander koordiniren; das letztere scheint darum vorzüglicher, weil der zweite aus dem ersten in den dritten hinüber leitet. Es ergiebt sich aus dem Gesammtüberblick nur wiederum, wie wenig Johannes die Wunder um ihrer selbst willen hervorhebt, wie wenig also der Verfasser unsrer Galiläischen Einschaltungen ihn begriffen hat. Ja geradezu muss man behaupten, dass jede Darlegung der Komposition auf irrige Wege geräth, wenn überhaupt auf die Galiläischen Wunderstücke Rücksicht ge-

nommen wird. Daher war es besser, die Komposition des Buches darzulegen, noch ehe übergegangen wird auf die Bestimmung des kritischen Werthes, welchen diese Stücke haben mögen.

B. Der kritische Werth der Einschaltungen.

Vergleichen wir nun die Einschaltungen des Überarbeiters, der wie XXI. 23 andeutet, nach dem Tode des Johannes, aber ehe die Urschrift veröffentlicht war, geschrieben haben muss; so giebt auch dieser nicht zu erkennen, dass er mit den synoptischen Evangelien bekannt sei, wohl aber, dass er der Tradition nahe steht, aus welcher diese vielleicht früher schon, oder an günstigern Orten gesammelt wurden. Die Heilung zu Kapernaum und das Speisungswunder nebst Rückkehr über den See hat er mit den Synoptikern gemein; das Wunder zu Kana hingegen und die Anhangserzählungen von Galiläischer Manifestation des Auferstandenen sind ihm eigenthümlich. In jenen erstern Stücken zeigt sich kein irgend wesentlicher Unterschied von den Synoptikern, indem die Abweichungen nicht eben bedeutender sind als in vielen Stücken unter den Synoptikern selbst; nur dass aus der Beschäftigung mit der Johannäischen Schrift etwelcher Einfluss des Johannäischen Styls bei ihm vorhanden ist. Ebenso scheinen einzelne individuelle Züge z. B. VI. 5 — 7 und 8, 9 auf eine wenn noch so indirekte Kunde dieses Stückes hinzudeuten, bei welchen das Faktum eher noch hervorschimmert als in synoptischen Berichten; ja die Hervorhebung gerade des Philippus und Andreas, welche Johannes auch sonst hervorhebt, kann eine Spur sein, dass dieses von etwelchem Einfluss des Johannes herrührt, ohne dass jedoch die Vorstellung vom Wunder, welches die Tradition berichtete, abgewehrt wurde. Noch weniger ist ein bestimmt verbürgender Einfluss des Johannes in der Heilung zu Kapernaum wahrscheinlich; denn dass der Kranke *υἱὸς* heisst, nicht *δοῦλος*, kann aus dem Ausdruck *παῖς* entstanden sein; dass der Hülfe Suchende nicht *ἑκατόνταρχος* heisst, sondern *βασιλικὸς* über-

haupt, ist eine Abschleifung im Zusammenhang damit, dass verloren war, jener Mann sei ein Heide gewesen; dass endlich Kana erwähnt wird, entspringt aus dem Streben, bei der zweiten Einschaltung an die erste zu erinnern.

Was die Stücke betrifft, welche nicht aus der auch den Synoptikern zugeflossenen Tradition genommen sind, so scheinen sie geringerer Dignität zu sein. Cap. XXI ist legendenartig, vielleicht Nachbildung früherer Galiläischer Fischzüge, wo Petrus und die Söhne Zebedäi wirklich noch das Fischergewerbe ausübten. Unbehülflich wird die Sache nach dem förmlichen Schluss des Evangeliums durch μετὰ ταῦτα angefügt; niemand sieht ab, wie die Jünger in dieser Zeit nach Galiläa und vollends wieder an's Fischergewerbe kommen; sonderbar ist ihre Scheu, Jesum zu fragen, während doch nachher Petrus nichts weniger als schüchterne Fragen vorbringt; ungeschickt wird nach der Schlussformel V. 14, die Scene doch wieder fortgesponnen. In dieser frägt Jesus, ohne Zweifel der dreimaligen Verleugnung nachgebildet, dreimal den Petrus, ob er ihn liebe. Wenn nun auch Christus so gefragt und wie V. 18 geweissagt haben könnte, so ist um so verwunderlicher was V. 20 — 23 noch folgt, und V. 25 giebt so breite, legendenartige Vorstellung von der Masse des an sich brauchbaren Stoffes, dass ein solcher Erzähler den Begebenheiten sehr ferne muss gestanden haben. Das Wunder zu Kana endlich ist wohl auch aus dieser sagenhaften Anschauung entnommen; wenigstens findet sich sonst nichts Analoges, dem eine faktische Grundlage, sei es nun Handlung, oder symbolische Rede oder bedeutungsvoller Mythus abzumerken, so gänzlich misslingt.

Erinnert man sich überdies, wie ganz unbedeutend und unbrauchbar das Redeelement in allen diesen Galiläischen Stücken ist: so bleibt kein andres Urtheil übrig als sie seien theils ungefähr aus derselben Tradition her wie die synoptischen Evangelien, theils aus noch geringerer Sage.

Schlusswort.

Die dreifache Dignität in den kanonischen Quellen für das Leben Jesu.

Soll endlich der Werth des vierten Evangeliums für Ausmittelung des Lebens Jesu bestimmt werden, so geschieht dies am besten, wenn auf ein dreifaches Gebiet im Kanon hingewiesen wird. Die Theologie unsrer protestantischen Kirche drängt mit Macht hin auf offene Unterscheidung der heiligen Schrift und des in ihr enthaltenen Gottesworts, als welches ja, — man ziehe nur endlich die Consequenzen — nur Gesetz und Evangelium anerkannt werden, so dass, wer hier wider den Stachel des Treibers ausschlägt, nach und nach aus dem Leben der Kirche in die bloss paläologische Sekte des modernen Pietismus versetzt wird. Je mehr Religion und Frömmigkeit auf ihr reines Wesen zurückgehen, desto mehr wird das Wort Gottes, das Brot aus unsichtbarem Himmel, welches der Glaube essen will zur Stärkung des innern Menschen, sich unterscheiden und frei werden von historischen Einzelheiten, die man durch's Wahrnehmen und Wissen erlangt.* Als Wort Gottes ist mit Recht von jeher nur anerkannt worden was Gesetz ist und Evangelium, besonders das Evangelium, welches vorbereitend mitgetheilt den Propheten, lebendig erschienen in Christo als inneres religiöses Leben an die Apostel und Jünger überging, von ihnen gepredigt, früh schon auch in schriftlichen Zeugnissen sicher gestellt wurde. Dies offenbar, nicht aber Geschichten ist, was Paulus vor Verfälschung bewahren will und höher stellt, als was selbst Engel vom Himmel sagen würden. Alles was Jesus sprach, that und litt, hat seinen bleibenden Werth darin, dass sein Leben in und aus Gott sich dadurch kund giebt, jeder sonstige Werth, der auf solche Geschichten gelegt würde, ist Superstition. Das innere Leben Jesu können wir einzig mittelst der neutestamentlichen Schriften

* Peter Martyr pg. 52. Nosse non est credere. 286. Fides historica non justificat, potest enim esse humana persuasio.

uns zugänglich machen; und jede Schriftstelle, in dem Maass, als sie das Wort Gottes, welches in Christi Innerm lebte, ausspricht, ist erbauend, weil sie selbst aus theopneustischem Leben hervorgeht. Je weniger hingegen ein Schriftabschnitt das innere Leben Christi und seiner Jünger ausspricht, desto weniger ist er Wort Gottes. Gilt dies für die Erbauung, so werden Unterschiede auch für die kritisch historische Benutzung zu machen sein.

Der gesammte kanonische Stoff besteht aus drei Kreisen. 1. Zuerst Christus selbst, wie er redet oder handelt, wird noch gehört so gut, wie wenn er durch keine ihn auffassende Individualität hindurchgegangen wäre. In diesen innersten Kreis gehören die objektiv behaltbaren Kraftsprüche und Gleichnisse namentlich nach matthäischer Aufzeichnung. Da hören wir ihn selbst sein Inneres aufschliessen, da ist alles Wort Gottes, alles Speise des innern Menschen. — 2. Die ursprüngliche apostolische Auffassung, in welcher Christus durch die Individualität der Apostel hindurchgegangen Paulinischer, Johannäischer, Petrinischer u. s. w. Christus wird. In diesen Kreis gehört die Grundschrift des vierten Evangeliums, die Briefe der Apostel.* 3. Die Auffassung Christi in der Tradition der älteren Gemeinden und Christen überhaupt. Daraus geschöpft sind die mit mehr oder minder kritischer Prüfung in die synoptischen Evangelien aufgenommenen Erzählungen und die Galiläischen Stücke unsers vierten. Diese drei offenbar anzuerkennenden Kreise sind aber nicht scharf von einander geschieden. Im ersten ist, auch wo man fühlt, das spricht der Meister selbst, das ist sein treuer Ausdruck', doch immer die Verknüpfung mit weiterm Zusammenhang schon wieder That des Schriftstellers. Im zweiten Kreise, wo individuelle Auffassung eines Zeugen herrscht, wird manches einzelne Wort

* Luthers Vorliebe für die Schriften des zweiten Kreises stammt wohl daher, dass der Glaube an Christus ihm fast näher und wichtiger war als die mehr sittliche Lehren und Thaten Jesu selbst erzählenden Schriften. Aus Johannes redet weniger unmittelbar Christus als ein an ihn glaubender Jünger. Zwingli war eher für den ersten Kreis.

oder Thun Jesu doch noch ohne weiters wie es war, Aufnahme gefunden haben, daneben aber auch der sonst im Leben kursirenden Tradition nicht aller Einfluss abzusprechen sein. Im dritten Kreise, dessen einzelne Stücke von sehr ungleichem Werthe sind, mag Manches die Dignität des zweiten Kreises fast oder ganz erreichen. Im Allgemeinen scheint er aus judaisirender, das Wunder zu sehr überschätzender Geistesrichtung wesentlich entstanden zu sein, so dass Paulus schon über diese superstitiöse Trübung des Geschichtlichen klagen musste 1 Korinth. I. 22, und im Zusammenhange damit entstehende Lehrfälschung mit grosser Entschiedenheit abweist Galat. I. 7—9. 2 Kor. II. 17; XI. 4; ja vor judaisirenden Fabeln warnt 1 Timoth. I. 4; 2 Timoth. IV. 4; Tit. I. 14. Verbreitete sich damals schon mit einer Berufung auf Apostel, von welcher Paulus nichts wissen will, wundersüchtiges Erzählen: so müsste es sonderbar zugegangen sein, wenn Männer, die wie Lukas, freilich mit dem Bestreben, das Ursprünglichere zusammenzusuchen, noch lauter apostolisch sicher gestellte Erzählungen gefunden hätten, ungefähr in einer Zeit, wo der Überarbeiter unsrer Johannäischen Grundschrift mit Erzählungen über Jesu Thaten ein Buch zu füllen wüsste, welches so zu sagen in der Welt nicht Platz hätte.

Wird so die Unächtheit der Galiläischen Stücke in unserm vierten Evangelium zugestanden, die Johannäische Urschrift wieder hergestellt: so muss dieselbe aus sehr überwiegenden Gründen als das Werk eines Jüngers anerkannt werden. Wenigstens müsste der Verfasser die Befreiung von seiner Ansicht von Andern erwarten; nur wäre noch darauf aufmerksam zu machen, dass die Ansicht nicht nothwendig mit Allem, was in der Beweisführung vorkam, so verflochten ist, dass durch Widerlegung des einen oder andern unwesentlichern Punktes die Hypothese von der Unächtheit der Galiläischen Stücke mit widerlegt wäre.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

BS2615.4 .S41
Das Evangelium Johannes, nach seinem
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00062 9040